

”Meillä on luonnonkristinusko!”

Saamelainen luonnonteologia Tore Johnsenin ajattelussa

Helga Sofia West
Dogmatiikan pro gradu -tutkielma
Lokakuu 2017

HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET		
Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion Teologinen tiedekunta		Laitos – Institution Systemaattinen teologia
Tekijä – Författare Helga West		
Työn nimi – Arbetets titel “Meillä on luonnonkristinusko!”: Saamelainen luonnonteologia Tore Johnsenin ajattelussa		
Oppiaine – Läroämne Dogmatiikka		
Työn laji – Arbetets art Pro gradu -tutkielma	Aika – Datum Lokakuu 2017	Sivumäärä – Sidoantal 110
Tiivistelmä – Referat <p>Tämä pro gradu -tutkielma käsittelee pohjoissaamelaisen Tore Johnsenin (s. 1969) ajattelun pääpiirteitä ja erityiskorostuksia. Johnsen on työskennellyt Norjan evankelis-luterilaisen kirkon pappina Sisä-Ruijassa sekä Norjan saamelaisen kirkkoneuvoston pääsihteerinä.</p> <p>Tutkimuskysymyksiä ovat 1) minkälainen on Johnsenin kosmisen kristologian malli, 2) minkälainen on Johnsenin uskontoteologinen suhtautuminen saamelaiseen etniseen uskoon sekä 3) minkälainen on Johnsenin ihmis- ja jumalakäsitys. Lähdeaineistoni koostuu Johnsenin kirjallisista töistä, joista painottuu systemaattisteologinen aines. Työn varsinainen teologinen analyysi suoritetaan systemaattisen analyysin metodilla. Tämän lisäksi olen hyödyntänyt sekä uskontotieteellistä näkökulmaa että historiallista deskriptiota kontekstin valaisemiseksi. Tämä näkökulmien yhdistelmä on osoittautunut hedelmälliseksi työtavaksi, sillä sen avulla olen kyennyt tarkastelemaan Johnsenin moniulotteista teologiaa, joka pitää sisältää niin poetiikan, teorian kuin praksiksenkin.</p> <p>Analyysi on osoittanut, että Johnsenin teologian lähtökohtana on saamelainen identiteetti, johon historialliset kokemukset ovat jättäneet jälkensä. Etnografinen ja uskontotieteellinen aines yhdessä Raamatun kanssa toimivat Johnsenilla rekonstruktion systemaattisteologisena lähteenä. Johnsen raamattuhermeneutiikassaan painottaa raamatunkohtia, joissa luonnonmystiikka ja kosminen kristologia korostuvat. Elämän kehä -ajatus toimii Johnsenin saamelaisen luonnonteologian strukturoivana periaatteena, joka selittää hänen muita systemaattisteologisia käsitteitään. Koska Johnsen ammentaa teologiaansa aineksia monesta eri kulttuurisuunnasta, kutsun hänen kontekstuaalisen teologian metodia synteettiseksi. Hänen uskonteologinen orientaationsa suhteessa etniseen uskoon on spirituaalinen, ja se edustaa täyttymysteologiaa. Syy sammuneiden etnisen uskon symbolien käytölle on nativistinen.</p> <p>Johnsen haastaa teo-antroposentrisen jumalasuhteen, ja ehdottaa kosmista laajennusta kristologiaan, joka paremmin ottaisi huomioon kärsivän luomakunnan, joka Johnsenin ymmärryksen mukaan tarvitsee ihmisen lailla lunastusta. Luomakunnalla on oma subjektiivisuus, ääni, jota kristityn on kuunneltava. Mikäli ihminen unohtaa yhteenkuulumisensa maahan ja Elämän kehään, tämä on matkalla sekä omaan että maan tuhoutumiseen, ja on näin erossa Elämän Jumalasta. Elämän kehä on kosmisen sovinnon malli, ja Johnsen ihmis- ja jumalakäsityksessään seuraa kirkon ja raamatun viisausteologisia äänenpainoja.</p>		
Avainsanat – Nyckelord saamelaisteologia, alkuperäiskansojen teologiat, kontekstuaalinen teologia, uskontoteologia		
Säilytyspaikka – Förvaringställe Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia		

Sisällysluettelo

1 Johdanto	1
1.1 Kristus saa jalkoihinsa sisnakengät ja paulat	1
1.2 Tore Johnsenin elämä ja kirjallinen tyyli	2
1.3 Tutkimustehtävä, tutkimuksen rakenne, metodi ja lähteet	3
1.4 Aikaisempi tutkimus	6
2 Saamelaiset vanhan ja uuden ristipaineessa	9
2.1 Saamelaiset kansana ja muutokset elinkeinorakenteessa ja ekologiassa	9
2.2 Saamelainen etninen usko ja perinteinen maailmankuva	11
2.3 Saamelaiset lähetystyön kohteena	15
2.4 Kohti saamelaista kristinuskon tulkintaa	17
2.5 Käännepaikka – saamelaiset kirkkopäivät	20
3 Nykyisyyden ja menneisyyden välinen jännite Johnsenin ajattelussa	22
3.1 Kontekstuaalinen teologia lähtee liikkeelle ihmisten arkielämästä nousevista kysymyksistä	22
3.2 Maan lapset -teoksen kosminen kristologia	24
3.3 Elämän kehän teologia kristologisena laajennuksena	34
3.4 Maan lapset -teoksen vastaanotto	36
3.5 Maan lapset -teoksen jännitteinen suhde kontekstuaaliseen teologiaan	39
3.6 Demonisoitu etninen usko alistuu kristinuskolle	43
4 Sovinto toiseuden tunnustamisena	44
4.1 Spirituaalinen dialogi oman uskonnollisuuden rikastuttajana	44
4.2 Intellektuaalinen lähestymistapa kieltä dekonstruoimassa	51
4.3 Pragmaattinen uskontodialogi edellyttää toiseuden tunnustamista	61
5 Johnsenin uudenlaista luontosuhdetta rakentamassa	70
5.1 Saamelaisen spiritualiteetin nykytilasta	70
5.2 Etnografisia tutkimustuloksia teologisesti tulkittuina	72
5.3 Et saa unohtaa kuunnella luonnon ääntä	75
5.4 Imago Terrae nousee imago Dei:n rinnalle	80
5.5 Poliittikkaa vai poetiikkaa?	85
5.6 Uusi taivas ja uusi maa murtautuvat ulos	89
6 Yhteenveto	94
6.1 Johtopäätökset	94
6.2 Lopuksi	98
Apuneuvot, lähteet ja kirjallisuus	99
Apuneuvot	99
Lähteet	99
Kirjallisuus	100

1 Johdanto

1.1 Kristus saa jalkoihinsa sisnakengät ja paulat

Saamelaisessa kirkollisessa elämässä Norjassa koettiin virstanpylväs vuonna 1993, kun Norjan evankelis-luterilaiseen kirkkoon perustettiin saamelainen kirkkoneuvosto.¹ Kuitenkin vielä merkittävämmäksi vuodeksi Norjan saamelaisille muodostui vuosi 1997, kun kirkolliskokouksen yhtenä pääaiheena oli Norjan kirkon ja saamelaisten suhde. Kokouksessa tunnustettiin kirkon olleen osallinen saamelaisten norjalaistamisessa, prosessissa, joka jätti moniin saamelaisiin syvät haavat ja epäluulon kristinuskoa kohtaan. Kirkolliskokouksen päätöksessä lausutaan, että norjalaistamispolitiikka toi mukanaan väkivallan saamelaisia kohtaan. Kirkolliskokouksen lautakunnan merkinnöissä todetaan, etteivät saamelaiset ole voineet ilmaista hengellisiä ja kulttuurillisia erityispiirteitään, uskonnollisia kokemuksiaan eivätkä huolehtia kielestään, mikä on aiheuttanut saamelaisille haavoja ja etääntymisen kirkosta. Lausunnossa vedotaan:

Sovintotyössä saamelaisten tulee itse kertoa, kuinka haavoja voitaisiin lääkittää. Tunnustamme sen, että meillä on tarve ymmärtää saamelaisia, mikä tulee todeksi vasta silloin, kun ihmiset paikallisella tasolla kertovat tarpeistansa. Emme voi ”määrätä” sovintoa, mutta voimme valmistella sitä, jotta se toteutuu.²

Edelleen moni saamelainen ajattelee, etteivät kristinuskko ja saamelaisuus ole sovittavissa yhteen. Siksi kirkolliskokouksen teemana olikin sovinto.³

Kirkolliskokouksen kädenojennukseen tarttui norjansaamelainen evankelisluterilainen pappi, Tore Johnsen. Hän on ollut keskeinen vaikuttaja saamelaisessa kirkollisessa elämässä Norjassa ja sen ulkopuolella. Myös he, jotka kritisoivat Johnsenin teologiaa, myöntävät hänen olevan pioneeri suuntauksessa, joka voidaan ymmärtää osana saamelaista *kontekstuaalista* teologiaa.⁴ Johnsen pyrkii osoittamaan, että aivan hyvin sisnakenkäinen⁵ Kristus voisi lähestyä saamelaista hänen omassa kontekstissaan. Tätä on halunnut painottaa myös 1800-luvulla tehty pohjoissaamenkielinen Uuden testamentin raamatunkäännös, jossa Jeesuksen sandaalien nyörit on käännetty saamelaisten jalkineiden pauloiksi.⁶

Johnsen ei suinkaan ole ensimmäinen ja ainoa saamelainen teologi, joka pyrkii sovittamaan yhteen kristillistä uskoa ja saamelaista uskomusmaailmaa; ottihan jo ruotsinsaamelainen Lars Levi Laestadius tähän kantaa saarnoissaan luodessaan sellaista

¹ Olsen 2014, 180.

² Johnsen 2011, 105–106.

³ Johnsen 2011, 8, 105.

⁴ Olsen 2014, 181–182.

⁵ Sisnakengät ovat poronnahasta valmistetut perinteiset jalkineet.

⁶ Johnsen 2011, 7. *Vuoddagat* eli paulat tulevat sekä sisna- että karvakenkien ympärille.

teologiaa, jota saamelaisten oli mahdollista ymmärtää. Bierna Bientie (s. 1951), ainoana eteläsaamea puhuvana saamelaispappina Norjan kirkossa, on työssään eteläsaamelaisten parissa pyrkinyt ”eteläsaamelaistamaan” kasteliturgiaa ja tuomaan esille ekoteologiaa, joka huomio *eteläsaamelaisia* perinteitä.⁷ Sittemmin, vuodesta 2014 lähtien, hän on keskittynyt eteläsaamen raamatunkäännöstyöhön.⁸ Voidaan kuitenkin kiistatta sanoa Johnsenin olevan ensimmäinen, joka pyrkii esittämään jonkinlaisen kokonaisesityksen saamelaisesta hengellisyydestä kristillisessä kontekstissa – tai toisinpäin.⁹ Hänen tavoitteenaan on vahvistaa luottamusta kristilliseen uskoon niissä kysymyksissä, jotka läpäisevät saamelaisen kulttuurin kipupisteet, joista kirkko on aikaisemmin vaiennut.¹⁰

Johnsenin ajattelussa keskeisen aseman saa (pohjois)saamelainen hengellisyys, jonka taustalla vaikuttaa perinteinen, ”yleissaamelainen” maailmankuva, ja tästä käsin hän tarkastelee kristinuskon keskeisiä uskonpilareita. Tässä kohtaa on syytä huomioida näkökulma: sen sijaan, että saamelaisen kulttuurin ulkopuolinen taho määritteli tulokulman saamelaiseen kristilliseen identiteettiin, Johnsen askaroi kirkollisten tabujen parissa yhteisön sisäpuolelta käsin alkuperäiskansan edustajana, siis saamelaisena. Samalla hän on ääni, joka huutaa ja ääni, joka tarjoaa oman vastauksensa yhteisönsä haavoille.

1.2 Tore Johnsenin elämä ja kirjallinen tyyli

Tore Johnsen syntyi vuonna 1969 Rygge-nimisellä paikkakunnalla Østfoldin läänissä Kaakkois-Norjassa norjansaamelaiseen perheeseen. Hänen isänsä, Simon Johnsen, oli kotoisin Taanasta, Saamenmaalta, Bonjákas-nimisestä kylästä, josta hän muutti yhdessä etelänorjalaisen vaimonsa kanssa Østfoldiin ennen heidän lastensa syntymää. Johnsen itse on siis varttunut Etelä-Norjassa, mutta kesät he viettivät Bonjákas-kylässä Tenojokilaaksossa. Johnsen kasvoi sisälle saamelaisuuteen isänsä ja isän siskon avulla, joille saamelaisena oleminen oli suuri ylpeyden aihe. Tästä huolimatta hänen varttumistaan varjosti kaksoisviesti, joka yhtäältä korosti ylpeyttä omista saamelaisjuurista ja toisaalta yhteiskunta viestitti, ettei saamelaisuuden päälle voinut omaa elämäänsä rakentaa, koska saamelaisuus haluttiin leimata vähempiarvoiseksi kuin norjalaisena eläminen. ”Suuren osan aikuisuudestani olen käsitellyt kertomuksia ja historiaa siitä, mitä meille tapahtui”, kertoo Johnsen antamassaan haastattelussa¹¹ vuonna 2016.¹²

⁷ Ks. Jernsletten 2010, 381.

⁸ NRK 2014.

⁹ Sundström 2016, 217.

¹⁰ Johnsen 2011, 11.

¹¹ Haastattelu julkaistiin *Daerpies Dierie* -lehdessä, joka on eteläsaamelainen kirkollinen aikakauslehti.

¹² Wikipedia Tore Johnsen; Jønsson 2016, 9.

Vuonna 1992 Johnsen valmistui Tromssan yliopistosta pääaineenaan saamen kieli, ja vuonna 1998 hän sai teologin pätevyyden Oslon yksityisestä, herätyskristittyjen perustamasta teologisesta instituutista (*Det teologiske Menighetsfakultet*)¹³. Samana vuonna hän sai pappisvihkimyksen Taanassa, jossa työskenteli vuoteen 2006 asti. Vuosina 2009–2016 hän toimi Norjan evankelis-luterilaisen kirkon saamelaisen kirkkoneuvoston pääsihteerinä. Tässä roolissa hänen yksi merkittävimpiä saavutuksiaan oli olla mukana valmistelemaan *Strategiplan for samisk kirkeliv* -esitys, jonka Norjan kirkon kirkolliskokous hyväksyi vuonna 2011. Hän oli myös keskeinen henkilö työryhmässä, joka julkaisi pohjoissaamenkielisen virsikirjan lisäosan (*Sálbmagirji II*). Syksystä 2015 lähtien Johnsen on toiminut Kirkkojen Maailmanneuvoston Alkuperäiskansojen ohjelman työryhmän (IPPRG)¹⁴ moderaattorina, ja syksystä 2016 lähtien hän on valmistellut väitöskirjaansa pohjoissaamelaisesta kosmologiasta osana kristinuskontulkintaa Edinburghin yliopistossa.¹⁵

Johnsen on ollut kirjallisesti kohtalaisen tuottelias ja kysytty puhuja tilaisuuksiin, joissa on käsitelty saamelaisten ja kirkon suhdetta. Hänen kirjallisten töidensä sekä puheenvuorojensa tyyli vaihtelee siten, että käsillä olevaa aihetta voidaan tunteellisesti punoa yhteen hänen omaan henkilöhistoriaansa tai aihetta voidaan tarkastella ikään kuin ulkopuolisena, akateemiseen perinteeseen nojaten.¹⁶ Kirjallisen työn estetiikalla lieenee Johnsenille merkitystä: hänen kirjoitustyyliinsä on toisinaan hyvin runollinen. Koska hän upottaa omia henkilökohtaisia kokemuksiaan ja tulkintojaan akateemiseenkin viitekehykseen, häntä on vaikea sijoittaa perinteiseen länsimaalaiseen tutkijaihanteeseen, vaan hänessä yhdistyvät sekä länsimaisen akateemisen tieteentekemisen paradigma että alkuperäiskansatutkimuksen metodologia. Alkuperäiskansametodologia ottaa epistemologiseksi, ontologiseksi ja eettiseksi lähtökohdakseen alkuperäiskansan, tässä tapauksessa saamelaisten, omat kokemukset, tulkinnat ja tietämyksen maailmasta.¹⁷

1.3 Tutkimustehtävä, tutkimuksen rakenne, metodi ja lähteet

Tässä pro gradu -tutkielmassa tutkin Tore Johnsenin saamelaista kristinuskontulkintaa. Tutkimustehtävänäni on selvittää hänen kokonaisajattelunsa pääpiirteet ja erityiskorostukset. Yhtä tärkeää on yrittää ymmärtää niitä henkilökohtaisia kokemuksia, joita Johnsen on työssään pappina ja saamelaisena kohdannut saamelaisten keskuudessa, ja joista käsin hän

¹³ Sitä kutsutaan myös Teologiseksi Seurakuntatiedekunnaksi vaihtoehtona liberaalille yliopistotiedekunnalle Oslon yliopistossa.

¹⁴ IPPRG on lyhenne Kirkkojen Maailmanneuvoston ohjelmasta nimeltä *Indigenous Peoples' Programme Reference Group*.

¹⁵ Wikipedia Tore Johnsen; Jønsson 2016, 8.

¹⁶ Ks. teologianharjoituksen erilaisista olemuksista ja tyyleistä Schreiter 1994, 80–93.

¹⁷ Porsanger 2004, 111; Kuokkanen 2009.

rakentaa oman mallinsa saamelaiseen luonnonteologiaan. Tutkimukseni kohteena ovat Johnsenin saamelaisen uskontulkinnan paradigmaattiset rakenteet, joilla voidaan tarkoittaa kokonaisteologisen ratkaisun yksittäisiä ilmentymiä ja teemoja.¹⁸ Huomioni luonnollisesti kohdistuu Norjaan, sillä Norja on se konteksti, joka on motivoinut Johnsenia spirituaalisesti, intellektuaalisesti sekä pragmaattisesti, tai toisin sanoen: poetiikan, teorian ja praksiksen tasoilla. Tutkimustehtävä on jaettavissa kolmeen alakysymykseen:

1. Minkälainen kosmisen kristologian malli Johnsenin ajattelussa hahmottuu?
2. Minkälainen on Johnsenin uskontoteologinen suhde kristinuskon ja saamelaisen etnisen uskon välillä?
3. Minkälainen on Johnsenin kristillinen ihmis- ja jumalakäsitys?

Johnsenin suhdetta kontekstuaaliseen teologiaan sekä saamelaiseen etniseen uskoon¹⁹ käsittelen luvussa kolme. Luvussa neljä analysoin Johnsenin uskontoteologista ainesta sovinnon näkökulmasta. Luvussa viisi rakennan Johnsenin tulkintaa saamelaisesta luontosuhteesta osana kristillistä ekoteologiaa. Ennen päälukuja, luvussa kaksi, taustoitan saamelaisten hengellistä ja aineellista kulttuuria sekä niissä jo tapahtuneita että edelleen käynnissä olevia muutoksia. Saamelaisten kirkollista historiaa tarkastelen saamelaisten kristillistämisen näkökulmasta, jotta jännite saamelaisten ja evankelis-luterilaisen kirkon välillä tulee paremmin ymmärretyksi. Tähän lähetyshistoriaan Johnsen itse usein viittaa.

Koska saamelaisten perinteinen kotiseutualue *Sápmi* ulottuu Pohjoismaista aina Venäjän Kuolan Niemimaalle asti, en tule taustoittavassa luvussa erikseen käsittelemään kunkin valtion assimilaatiopolitiikkaa saamelaisia kohtaan taikka jännitteitä kunkin valtionkirkon ja saamelaisten välillä. Aihe on laaja eikä tämän tutkielman sivumäärä siihen riitä. Koen tarpeelliseksi myös huomauttaa, etten kaikilta osin analysoi Johnsenin ajattelun erityispiirteitä noudattaen kronologista järjestystä: lopussa ikään kuin palataan alun kysymyksenasetteluihin vastaten auki jääneisiin kysymyksiin. Näin tehdessäni analyysi itsessään muodostaa kehän. Viimeisessä luvussa kuusi esitän yhteenvedon tutkimustehtävästä ja muotoilen vastaukset esittämiini tutkimuskysymyksiin. Päätän työni esseistiseen pohdintaan, joka on virinnyt tutkielmantekoaikana, merkkivuonna, jolloin on tullut kuluneeksi 500 vuotta reformaatioksi kutsutusta uskonnollis-poliittisesta liikehdinnästä.

Työn varsinainen teologisen tutkimuksen osa toteutetaan systemaattisella analyysillä.

¹⁸ Marjaana Toiviainen viittaa pro gradu -tutkielmassaan 'paradigmaattisilla rakenteilla' kokonaisteologisen ratkaisun yksittäisiin ilmentymiin ja teemoihin. Toiviainen 2012, 2.

¹⁹ Saamelaisesta etnisestä uskosta on perinteisesti käytetty termejä 'mytologia' ja 'muinaisusko', jotka koen ongelmallisiksi niiden mytologisoivan sävyn vuoksi. Siksi käytän tässä tutkielmassa monia vaihtoehtoisia käsitteitä, kuten 'perinteinen maailmankuva', 'elämänfilosofia', 'uskomusaines' ja 'etninen usko'. Ks. saamelaismytologian, muinaisuskon, perinteisesti käytetyistä termeistä Pentikäinen 1995, 28–30.

Lisäksi käytän historiallista deskriptiota tutkimuskohteen taustan ja kontekstin valaisemiseksi. Systemaattisen analyysin tutkimusote on systeemi-immanenttinen: sen avulla pyritään ymmärtämään kirjoituksia ”sisältä käsin” eli tekstien omilla ehdoilla hyödyntäen erilaisia tekstianalyttisiä menetelmiä.²⁰ Ilmeisesti professori Seppo A. Teinonen lanseerasi ”systemaattisen analyysin” teologiseen kielenkäyttöömme.²¹ Toinen systemaattisen teologian professori Eeva Martikainen kuvailee metodia näin:

Systemaattinen analyysi pyrkii löytämään kohteestaan ne oleelliset ideat ja käsitteet, joita tutkittavaan ilmiöön tai jonkun henkilön ajatteluun sisältyy, kun ilmiötä tai ajattelua tarkastellaan kokonaisuutena. Kokonaishahmon keskuksessa on perusprinsiippi, joka hallitsee ja selittää muita ajatusrakennelmaan kuuluvia komponentteja.²²

Eero Huovinen jatkaa systemaattisesta analyysistä, joka hänen mukaansa lähtee 1) yksittäisten käsitteiden analyysistä johtaen 2) kokonaisen lauseen analyysiin päätyen 3) argumentaatioanalyysiin sekä 4) edellytysten analyysiin, jossa tekstin historiallisia sekä fundamentaaliteologisia edellytyksiä voidaan tutkia.²³

Keskeisen osan Johnsenin ajattelua muodostaa vuoropuhelu kristinuskon ja saamelaisen etnisen uskon taikka kansankulttuurin välillä. Tällöin kyse on uskontoteologiasta tai praktisemmin uskontodialogista, joka on läheisessä keskusteluyhteydessä uskontotieteen kanssa. Vaikka niiden metodit eroavat toisistansa, kysymykset ovat usein laajoja, ja siksi systemaattinen teologia ei yksinään ole riittävä, vaan uskontoteologinen analyysi kaipaa systemaattisen analyysin ja uskontotieteen näkökulmien yhdistämistä.²⁴ Tällainen yhdistelmä on ilmeinen erityisesti luvussa kolme.

Tutkielman lähdeaineisto koostuu Johnsenin kirjallisesta työstä. Teos *Jordens barn, Solens barn, Vindens barn: Kristen tro i et samisk landskap* on Johnsenin ajattelun kivijalka ja tämän tutkielman kannalta merkittävin yksittäinen lähde. Johnsen tituleeraa sitä saamelaiseksi katekismukseksi, jossa käsitellään kristillisen uskon ja saamelaiskulttuurin kosketuspintoja uskontunnustuksen opinkappaleiden ja Isä meidän -rukouksen rytmissä. Kontekstuaalinen katekismus on suunnattu saamelaiseen kristilliseen opetustyöhön uskon vahvistamiseksi.²⁵ Teos ilmestyi norjaksi vuonna 2007 ja pohjoissaameksi vuonna 2011. Olen tässä tutkielmassa

²⁰ Jolkkonen 2007, 12, 21.

²¹ Heinonen 2001, 66.

²² Martikainen 1980, 17.

²³ Heinonen 2001, 68.

²⁴ Jyri Komulainen kehottaa jokaista uskontoteologian harjoittajaa perehtymään syvällisesti uskontoon, jonka kanssa kristillistä vuoropuhelua käydään. Hän väittää, että uskontoteologisen työskentelyn perustan on oltava uskontotieteellinen, koska aidossa kohtaamisessa halutaan ymmärtää traditio sellaisena kuin se on. Siksi hänen mukaansa uskontotiede kuuluu läheisesti yhteen uskontoteologian kanssa samaan tapaan kuin vapautuksen teologian intensiivisenä keskustelukumppanina ovat sosiaali- ja yhteiskuntatieteet. Komulainen 2002, 137, 139.

²⁵ Johnsen 2011, 3, 10.

käyttänyt sekä alkuperäistä teosta että pohjoissaamenkielistä käännöstä. Jatkossa viitataan teokseen nimellä Maan lapset. Pohjoissaame on äidinkieleni, ja omat saamelaisjuureni ovat Tenojokilaaksossa, jonne myös Johnsenin saamelaisjuuret johtavat.²⁶

Toinen tutkielmani kannalta kiintoisa lähde on teos *Sámi luondduteologijja – Samisk naturteologi: på grunnlag av nålevende tradisjonsstoff og nedtegnede myter*, joka saamenkielisestä alkuotsikosta huolimatta on ilmestynyt vain norjaksi vuonna 2005. Teos on etnografinen tutkielma, jonka kirjoittaminen on kuulunut Norjan Pappisliiton jatkokoulutusohjelman vaatimuksiin. Opinnäytetyössään Johnsen perehtyy saamelaiseen spiritualiteettiin haastattelututkimuksen keinoin. Kun hän poroerotusaidalla keskustelee nuoren poronhoitajanaisen kanssa siitä, voisivatko saamelaiset traditiot toimia resursseina kristinuskon ja kristityn suhteessa luontoon, huudahtaa nainen hetken miettimisen jälkeen: ”Meillä on luonnonkristinusko!”²⁷ Tämä vastaus on arvatenkin vaikuttanut Johnsenin ajatteluun syvällisesti, koska se toistuu Maan lapset -teoksen lisäksi useissa Johnsenin kirjoittamissa kirkollisissa ja tieteellisissä artikkeleissa, joissa painottuvat tietyt erityiskysymykset. Käytän lähteinäni myös näitä artikkeleita sekä puheenvuoroja, jotka olen saanut käsiini kirjallisina. Artikkeleista ja puheenvuoroista painottuvat ne, joissa esiintyy systemaattisteologista ainesta.

Lähteiden alkukielten osalta vallitsee monenkirjavuus. Lähteet ovat joko norjaksi (bokmål), pohjoissaameksi tai englanniksi eikä niistä ole suomennoksia.²⁸ Tässä tutkielmassa käyttämäni lähteiden suorat sitaattit ovat vapaita suomennoksiani. Selvyyden vuoksi kirjoitan keskeiset sitaattit ja käsitteet myös alaviitteisiin alkuperäisellä kielellä.

1.4 Aikaisempi tutkimus

Saamelainen kontekstuaalinen teologia, mikäli tällaista termiä halutaan käyttää, on tutkimussuuntauksena ja käsitteenä Suomen akateemisissa piireissä tuntematon. Näin on laita siitäkin huolimatta, että esimerkiksi Helsingin yliopistossa saamentutkimusta on voinut opiskella pää- tai sivuaineena vuodesta 1993 lähtien,²⁹ ja Helsingin yliopistossa alkoi syksyllä

²⁶ Saamelaiselta nimeltäni olen Biennáš Jon Jovvna Piera Helga. Nimeni edessä ovat isäni, isoisäni ja hänen isänsä nimet sekä isoisoisälleni yhteisön antama attribuutti ‘biennáš’, ‘vähäsen’. Sen tarina jääköön tässä kertomatta. Yhtä hyvin nimeni voisi olla matronymisesti Issát Sammol Káre Piera Helga saamelaisen isoäitini, Káren, mukaan, mutta nimi yleensä luodaan sen henkilön kautta, joka on saamelaisyhteisössä tunnetumpi, legendaarisempi. Saamelainen nimi indentifioi suvun, johon sen jäsen kuuluu. Suku luonnollisesti voidaan paikantaa tietylle alueelle. Koska sekä omat että Johnsenin saamelaisjuuret ovat Tenojoen varrella, voisi meitä kutsua ‘jokisaamelaisiksi’.

²⁷ Norjaksi: ”*Vi har naturkristendom!*” Johnsen 2005, 1.1.

²⁸ Poikkeuksen muodostaa suomenkielinen käännös Johnsenin puheenvuorosta Inarin saamelaisilla kirkkopäivillä vuonna 2009.

²⁹ Pentikäinen 1995, 15.

2015 Alkuperäiskansatutkimuksen opintokokonaisuus. Alkuperäiskansadiskurssit kiinnostavat maailmalla osana laajempaa protestiteologioiden joukkoa.³⁰ Saamelaisuutta on kyllä Suomessa tutkittu paljon ja tutkitaan edelleen ja tällöin näkökulmana on usein kielitiede, yhteiskunta- ja kasvatustieteet tai uskontotiede. Jälkimmäisen edustajia Suomessa ovat Juha Pentikäinen ja Risto Pulkkinen, jotka kummatkin ovat tutkineet saamelaista etnistä uskoa. Pohjoissaamelainen evankelisluterilainen pappi Nilla Outakoski on väitöskirjassaan vuodelta 1991 tutkinut Laestadiuksen saarnojen maahiskuvaa. Historioitsija Ritva Kylli on vuonna 2012 ilmestyneessä teoksessaan Saamelaisten kaksi kääntrymystä: uskonnon muuttuminen Utsjoen ja Enontekiön lapinmailla 1602–1905 tutkinut saamelaisten uskonnon muuttumista luonnonuskosta kristinuskoon ja edelleen lestadiolaisuuteen.

Sen sijaan saamelaisuus osana alkuperäiskansojen teologiaa ei ole Suomessa vetänyt teologeja puoleensa, sillä Marjaana Toiviainen kirjoittaa pro gradu -tutkielmana johdannossaan vuonna 2012, että ennen häntä ”alkuperäiskansojen teologiasta ei Suomessa ole aikaisemmin julkaistu akateemista tutkimusta”.³¹ Toiviaisen systemaattisteologinen tutkielma käsittelee luterilaisen papin ja ”intiaanin” George E. Tinkerin ”jälkikoloniaalista intiaaniteologiaa”.³² Toiviaisen korkeatasoinen, kriittinen tutkielma on viitoittanut tietä suomenkielisessä akateemisessa maailmassa: tutkielma, joka käsittelee alkuperäiskansateologiaa ja dekolonisaatiota, on ollut monella tapaa aikaansa edellä. Tästä huolimatta katson, että monista Toiviaisen käyttämistä käsitteistä olisi tänä päivänä luovuttava niiden toiseuttavan ja luokittelevan painolastin vuoksi. Tutkielmassani vältän seuraavia, ongelmallisia käsitteitä, joita liitetään alkuperäiskansoihin: ’jälkikoloniaalinen’, ’intiaani’, ’kolmas maailma’ sekä ’neljäs maailma’. Olen myös korvannut ”mytologian” ja ”muinaisuskon” käsitteellä ’saamelainen etninen usko’. Mikäli käytän ongelmallisiksi katsomiani käsitteitä, ovat ne lainausmerkkien sisällä viittaamassa suoraan lainaukseen. Toiviainen viittaa myös saamelaisiin ja saamelaisteologiaan, mutta hänen tiedonantonsa näiltä osin ovat virheellisiä.³³

³⁰ Vuola 1991, 5, 29.

³¹ Toiviainen 2012, 2.

³² Tutkielmassani pyrin välttämään termiä ’jälkikoloniaalinen’, koska sillä viitataan kolonialismin jälkeiseen aikaan. Kuitenkin monet alkuperäiskansan edustajat, saamelaiset mukaan lukien, kokevat kolonialististen käytänteiden yhä jatkuvan. Ks. luku 4.2. En myöskään käytä käsitettä ’intiaani’ sen ongelmallisuuden vuoksi. Myös Toiviainen on tietoinen käsitteen hankaluudesta: ”Länsimaista käsitettä ’intiaani’ ei myöskään ole olemassa intiaanikielissä, vaan jokaisella intiaanikansalla on oma nimityksensä itselleen ja toisilleen – Tinkerin tapauksessa *osage*.” Toiviainen 2012, 10.

³³ Toiviainen osuvasti huomauttaa, että Tinkerin teologian analyysi on ajankohtaista myös suomalaisessa kontekstissa. Hän viittaa helmikuuhun 2012, jolloin ”Suomen evankelis-luterilainen kirkko esitti virallisen anteeksipyyntönsä saamelaisille”. Tosiasiallisesti anteeksipyyntönsä esitti Oulun hiippakunnan piispa Samuel Salmi yksityisenä viranhaltijana eikä hänen kannanottonsa edusta kirkon virallista kantaa, jota voi edustaa vain

Siirryttäessä Norjaan ja Ruotsiin tilanne on toinen. Saamelaisesta kontekstuaalisesta teologiasta keskustellaan sekä kirkollisessa elämässä että akateemisissa piireissä. Torjer A. Olsen Tromssan arktisesta yliopistosta sekä Olle Sundström Uumajan yliopistosta ovat analysoineet Johnsenin Maan lapset -teosta oppialojensa näkökulmasta. Norjan puolella Siv Ellen Kraft ja Roald E. Kristiansen ovat kirjoituksissaan käsitelleet saamelaista spiritualiteettia. Pohjoissaamelainen teologi Jorunn Jernsletten on tutkinut saamelaisten suhdetta maahan kertomuksissa ja käytännöissä. Hänen näkökulmanaan on käytännöllinen teologia. Hänen artikkelinsa *Resources for Indigenous Theology from a Sami perspective* (2010) on erinomainen, lyhyt johdanto teemoihin, joista saamelaisteologia ammentaa inspiraationsa.

Tore Johnsenia ei siis ole tutkittu lainkaan Suomen puolella eikä muuallakaan puhtaasti teologisesti, saati systemaattisen analyysin menetelmillä. Johnsenin ajattelu liittyy niin kutsuttuun alkuperäiskansojen teologiaan osana vapautuksen teologioita, joissa keskeistä on, että alistettu ihmisryhmä alkaa puhua omalla suullaan määritellen itse itsensä. Keskiöön tällöin nousevat historialliset kokemukset ja käytännön ensisijaisuus, tietoinen kontekstuaalisuus.³⁴ Maailmanlaajuisesti alkuperäiskansat, saamelaiset mukaan lukien, ovat kuuluneet näkymättömään marginaaliin. Kuitenkin osana laajempaa liikehdintää alkuperäiskansat 1960-luvulta lähtien ovat voimakkaasti tuoneet esiin omaa ääntään pyrkien eroon kolonialistisista riippuvuussuhteista tavoitteenaan saada itsemääräämisoikeus niissä asioissa, jotka koskevat heitä itseään.³⁵ Vapautuksen teologia käsitteenä – mikäli ymmärrämme sen laajasti – sulkee sisäänsä erilaisia protestiteologioita, kuten alkuperäiskansojen teologiat ja muut kontekstuaaliset teologiat.³⁶ Johnsen itse mieltää oman teologisen ajattelunsa kuuluvan yhtä aikaa kaikkiin edellä mainittuihin kategorioihin. Hän haluaa nostaa *saamelaisen kontekstuaalisen teologian* mukaan globaaliin akateemiseen ja yleiskirkolliseen keskusteluun.³⁷

Vapautuksen teologiat, kontekstuaaliset teologiat ja alkuperäiskansojen teologiat usein viittaavat maantieteellisesti Euroopan ulkopuolelle, erityisesti Aasiaan, Afrikkaan ja Latinalaiseen Amerikkaan – globaaliin etelään. Tässä viitekehyksessä on vaarana unohtaa Euroopan vähemmistöt ja alkuperäiskansat, joista saamelaiset edustavat ainoana

kirkolliskokous. Toiviainen myös viittaa saamelaisteologiaan, jota hänen mukaansa ”ei ole julkaistu”. Vuoteen 2012, jolloin Toiviaisen pro gradu hyväksyttiin, saamelaisteologit Bientie ja Johnsen olivat julkaisseet kirjoituksiaan reilun viiden vuoden ajan. Ks. Toiviainen 2012, 24; Rauhan Tervehdys 2012; Jernsletten 2010, 379–382.

³⁴ Vuola 1991, 18–29.

³⁵ Seurujärvi-Kari 2011, 37, 39–40.

³⁶ Vuola 1991, 18–29.

³⁷ Johnsen 2009, 2.

alkuperäiskansana Pohjois-Euroopassa³⁸. Siksi Johnsenin saamelainen kristinuskontulkinta voidaan nähdä osana Euroopan vapautuksen teologiaa, mikä voi tuoda oman, pohjoisen antinsa eteläiseen vapautuksen teologian liikehdintään. Toivoisin tämän pro gradu -tutkielman toimivan Suomessa jonkinlaisena keskustelunavauksena ja ikkunana saamelaisteologiaan.

2 Saamelaiset vanhan ja uuden ristipaineessa

2.1 Saamelaiset kansana ja muutokset elinkeinorakenteessa ja ekologiassa

Saamelaiset ovat Pohjoiskalotin arktisin kansanryhmä, josta aikaisemmin käytettiin nimitystä 'lappalaiset'. Poliittisen ja etnisen tiedostamisen myötä 'lappalainen' on korvautunut sanalla 'saamelainen' (pohjoissaameksi *sápmelaš*), koska tämä on saamelaisen itsensä käyttämä nimitys itsestänsä sekä siitä kansasta, johon hän tuntee kuuluvansa.³⁹ Saamelaisten itseymmärryksen mukaan he muodostavat yhden kansan,⁴⁰ vaikka heidän perinteinen asuma-alueensa on jaettu neljän valtion kesken. Norjassa, Ruotsissa ja Suomessa saamelaiset on tunnustettu alkuperäiskansaksi; Venäjällä saamelaiset luetaan niin sanotun pohjoisten vähälukuisten kansojen ryhmään (*korennye maločislennye narody severa*).⁴¹ Määritelmä 'alkuperäiskansa' ei ole ongelmaton, mutta yleisesti käytössä olevan YK:n Kansainvälisen työjärjestön (ILO) vuonna 1989 laatiman alkuperäis- ja heimokansoja koskevan yleissopimuksen mukaan sillä viitataan sellaiseen historialliseen heimokansaan, joka on asuttanut tiettyä maantieteellistä aluetta ennen nykyisten valtionrajojen muodostumista, ja joka kulttuurinsa puolesta eroaa huomattavasti alueen pääväestöstä sekä on säilyttänyt omat elinkeinorakenteensa.⁴²

Saamenmaan eli *Sápmi*n ydinalue on Pohjoiskalotilla, vaikka saamelaisten asuinalue on paljon tätä laajempi. Perinteisesti *Sápmi* ulottuu Keski-Norjasta ja -Ruotsista Suomen Lapin yli Kuolan niemimaalle. Vaikka perinteinen Saamenmaa on kulttuurillisesti vahvinta saamelaisaluetta, nykyään Norjan, Ruotsin ja Suomen pääkaupunkiseudut muodostavat huomattavat saamelaiskeskukset,⁴³ joten Saamenmaan maantieteelliset rajat eivät ota huomioon sitä murrosta saamelaisyhteisöissä, jonka kaupungistuminen on saanut aikaan

³⁸ Sámediggi.

³⁹ Pentikäinen 1995, 21.

⁴⁰ Seurujärvi-Kari, Halinen & Pulkkinen 2011, 9.

⁴¹ Saarikivi 2016, 9; Seurujärvi-Kari 2011, 21.

⁴² Seurujärvi-Kari 2011, 11–12.

⁴³ Roto 2011, 14.

1960-luvulta lähtien.⁴⁴ Muutos ei koske vain saamelaisia, vaan kaikkia maailman alkuperäiskansoja, joiden edustajista jo suurin osa elää kaupungeissa, mistä vääjäämättä seuraa niiden perinteisten kulttuurien ja elinkeinojen lähentyminen – jos ei suoranainen sulautuminen – pääväestöjen valtakulttuuriin.⁴⁵

Yhteiskunnallista murrosta kuvaa hyvin se, että arviolta jopa 60–70 prosenttia Suomen saamelaislapsista syntyy nykyään saamelaisalueen ulkopuolella.⁴⁶ Lukumääräisesti saamelaisten määrän arvellaan pysyneen suhteellisen samana siten, että Norjassa olisi 45 000–50 000, Ruotsissa 15 000–20 000, Suomessa 10 000 ja Venäjällä 2 000 saamelaista.⁴⁷ Lukuihin on kuitenkin syytä suhtautua kriittisesti. Suuren huojunnan taustalla vaikuttaa Pohjoismaissa kysymys siitä, kuinka assimiloituneita saamelaisia on lopulta määriteltävä saamelaisiksi.⁴⁸

Toisin kuin yleensä ajatellaan, kaikki saamelaiset eivät puhu saamen kieltä, mikä on seurausta niin assimilaatiopolitiikasta kuin saamelaisten integroitumisesta ympäröiviin yhteiskuntiin.⁴⁹ Kaikkiaan noin 70 000–80 000 saamelaisesta vajaan puolen arvellaan puhuvan saamen kieltä,⁵⁰ josta käytetään yksikköä, vaikka eri alueiden saamen kielet ovat niin erilaisia, että kielitieteessä on perinteisesti erotettu kymmenen saamelaiskieltä.⁵¹ Ne kuuluvat suomalais-ugrilaiseen eli uralilaiseen kielikuntaan. Läntisiin saamelaiskieliin kuuluvat etelä-, uumajan-, luulajan-, piitimen- ja pohjoissaame ja itäisiin inarin-, koltan-, kildinin- ja turjansaame sekä vastikään sammunut akkalansaame Venäjällä. Saamelaiskielten puhujista 80 prosenttia puhuu pohjoissaamea, joka on ainoa saamelaiskieli, jota ei nykyoloissa määritellä akuutisti uhanalaiseksi.⁵²

Saamelaiset on perinteisten elinkeinojensa mukaan nimetty pyyntikansaksi. Perinteinen elinkeinorakenne on ollut monitalous, jossa ei ole keskitytty päätoimisesti vain yhteen elinkeinoon. Perinteiset toimeentulolähteet muodostuivat kalastuksesta, peuranpyynnistä, linnustuksesta, marjastuksesta ja muusta keräilystä ja metsästyksestä. 1600-

⁴⁴ Juutinen 2013, 19.

⁴⁵ Seurujärvi-Kari 2011, 12.

⁴⁶ Saarikivi 2016, 12.

⁴⁷ Seurujärvi-Kari 2011, 13–14.

⁴⁸ Saarikivi 2016, 9. Suomen saamelaismääritelmä eroaa Ruotsin ja Norjan malleista siten, että Suomen laki tunnustaa 'lappalaiskriteerin' eli saamelaiseksi voidaan katsoa myös verokirjaan lappalaisena merkityn henkilön jälkeläinen. Suomen tilanne eroaa myös esim. Norjasta siinä, että riitatilanteessa päätöksen henkilön saamelaisuudesta tekee KHO saamelaiskäräjien sijaan. Ks. Suomen saamelaismääritelmän historiasta ja nykytulkinnoista Lehtola 2015 sekä saamelaismääritelmästä pohjoismaisella tasolla Seurujärvi-Kari 2011, 13.

⁴⁹ 1800-luvun lopulta lähtien yhteiskunnalliset ja poliittiset muutokset, kuten oppivelvollisuuden suorittaminen enemmistökielisessä koululaitoksessa, ovat johtaneet saamelaiskielten käytön vähenemiseen. Saarikivi 2011, 81.

⁵⁰ Seurujärvi-Kari 2011, 20.

⁵¹ Saamelaiskieliä on ollut enemmän: keminsaame sammui 1800-luvulla. Saarikivi 2011, 78–80.

⁵² Saarikivi 2011, 78–79, 81, 88; Saarikivi 2016, 8. Monet pohjoissaamen murteet ja variantit, kuten Ruijan rannikon merisaame, ovat kuitenkin vakavasti vaarantuneita.

luvulle tultaessa saamelaiset olivat siirtyneet suurporonhoitoon eli täyspaimentolaiseen elämänmuotoon, jossa poronhoito määräsi liikkumisen ja asumisen.⁵³ Vaikka suurporonhoito on saamelaiskulttuurissa suhteellisen nuori ilmiö, on siitä tullut keskeinen saamelaisuutta leimaava elinkeino⁵⁴ ja kulttuurin symboli. Perinteisten elinkeinojen rinnalle tai niitä kokonaan korvaamaan ovat tulleet länsimaiset ammatit.

Ekologisesta näkökulmasta tarkasteltuna saamelaisuus merkitsee ”ihmisen ja luonnon sujuvaa yhteispeliä erittäin vaativissa, karuissa ja kylmissä oloissa”.⁵⁵ Saamelaisalueen ilmasto luonnehtivat alhainen vuoden keskilämpötila, vähäinen sadanta ja suuri vaihtelu valon määrässä, mikä tarkoittaa, että kesällä aurinko ei laskeudu horisontin alle jopa kahteen kuukauteen ja vastaavasti talvella on yhtä pitkä kaamosaika. Lumipeite on metrin kahden paksuinen eikä ilmastomuutos ole siihen vielä juurikaan vaikuttanut.⁵⁶

Saamelaisalueen ympäristöuhkista keskustellaan kiivaasti, erityisesti maailmanlaajuisesta ilmastomuutoksesta, jonka seurauksena maapallon ilmasto on lämmennyt 0,5–0,8 astetta viimeisen 50 vuoden aikana, ja sen on ennustettu lämpenevän entisestään. Pitkällä aikavälillä tällaisten nopeiden muutosten ilmastossa arvioidaan koskevan erityisen voimakkaasti pohjoisia alueita, joihin Saamenmaa kuuluu. Eräiden pessimistisimpien arvioiden mukaan sellaiset arktiset lajit kuin poro ja naali tulevat katoamaan napa-alueilta, mikä vaikuttaisi saamelaisuuteen siten, että sen kulttuurin aineelliseksi perustaksi tulisi jokin muu poron tilalle.⁵⁷

2.2 Saamelainen etninen usko ja perinteinen maailmankuva

Koska Johnsen käy vuoropuhelua etnisen uskon kanssa, tutkimustehtävän kannalta on välttämätöntä tutustua saamelaiseen esikristilliseen maailmankuvaan.⁵⁸ Tässä luvussa käsittelen sellaisia perinteisiä saamelaisen uskomusmaailman elementtejä, joihin tutkimuslähteissäni viitataan. En siis pyri antamaan mitään yleiskuvaa aiheesta, tämä olisi jo lähtökohtaisesti mahdotonta, sillä kuten Risto Pulkkinen on todennut saamelaisen etnisen uskon rekonstruktiosta parhaimmillaankin olevan vain ”valistunut arvaus”.⁵⁹ Syynä tähän ovat lähteet: niiden monitulkintaisuus, niukkuus tai vinoutuneisuus sekä ylipäättänsä se, että

⁵³ Täysnomadismilla tarkoitetaan tässä suurporonhoitoa, jossa porojen kanssa laidunnetaan säännöllisillä reiteillä, esimerkiksi sisämaasta rannikolle tai jokialueilta tuntureille. Poronhoidon tausta on peuranpyynnissä: poro on tunturipeuran kesytetty kotieläin. Pentikäinen 1995, 86–87.

⁵⁴ Lehtola 1997, 27.

⁵⁵ Heikkilä & Järvinen 2011, 69.

⁵⁶ Heikkilä & Järvinen 2011, 59, 61, 65.

⁵⁷ Heikkilä & Järvinen 2011, 62–67.

⁵⁸ Termi ’esikristillinen maailmankuva’ on ongelmallinen, koska saamelaiset saivat kristinuskon vaikutteita ajatteluunsa jo ennen varsinaista lähetystyötä. Pulkkinen a.

⁵⁹ Pulkkinen 2011, 208.

saamelaiset koostuvat sekä kielellisesti että maantieteellisesti erilaisista ryhmistä⁶⁰, jotka ovat asuttaneet hyvin laajaa aluetta.⁶¹ Kunkin saamelaisryhmän ominaispiirteitä, *eroja*, ei saamentutkimus (ennen lappologia) ole aina kyennyt tunnistamaan. Ruotsalainen saamelaisen etnisen uskon tutkija, Håkan Rydving, on kuitenkin sitä mieltä, että on syytä olettaa saamelaisen etnisen uskon sisältäneen sellaiset yleiset perusrakenteet, jotka ovat koskeneet kaikkia saamelaisryhmiä. Yhtäläisyydet olisivat sitä suurempia, mitä lähempänä alueet sijaitisivat ja toisinpäin: mitä kauempana ryhmät ovat toisistaan, sitä erilaisimmiksi uskonnolliset perinteet ovat muotoutuneet.⁶²

Niistä niukoista tiedonsirpaleista, jotka käsittelevät saamelaisten käsitystä maailman synnystä (kosmogonia) sekä maailman loppua (eskatologia), kuvaavat maailman syklisesti luotuna ja tuhoutuvana maailmana. Sen sijaan muinaisesta maailmankuvasta (kosmografia) on säilynyt enemmän lähteitä. Saamelaisten maailmankuva tai ”kognitiivinen kartta”, heijastuu rumpukalvoista, joissa piirtyy selkeästi kolmikerroksinen maailma, jossa kerrosten välillä ovat lovet tai reiät, joiden avulla sielu voi tehdä matkoja eri kerroksiin. Ylin maailma oli jumalten, keskinen ihmisten ja muiden maanpinnan olentojen ja alinen maailma kuului vainajille ja epämiellyttäville hengille. Näiden todellisuuksien lisäksi saamelaiset ovat tunteneet lämpimän ja onnellisen maan, *bárvmun*, jonne muuttolinnut lensivät talvehtimaan. Uskomusmaailmassaan saamelainen on tuskin erottanut arkista ja pyhää, tämän- ja tuonpuoleista, sellaisella tavalla kuin nykyihminen erottaisi ne, vaan usein esimerkiksi keskinen maailma sisälsi tuonpuoleisia elementtejä.⁶³ Tämän perusteella saamelaista maailmankuvaa voisi ontologisesti kuvailla pluralistiseksi, koska todellisuus on koostunut useista todellisuuksista ja nämä substanssit ovat läpäisseet toinen toisensa.

Pluralistisuus leimaa myös sielukäsitystä, joskin on vaikea sanoa, mikä siinä on niin sanottua ”aitosaamelaista”⁶⁴ ja mikä kristillis-filosofista vaikutusta. Saamelainen antropologia on tuntenut vapaasielun⁶⁵, joka pystyi irtaantumaan ruumiista ja tekemään matkoja eri todellisuuksien välillä. Sielun poistuminen koski tavallista ihmistä unessa tai vakavassa

⁶⁰ Håkan Rydving on jaotellut uskonnollisen lähdeaineiston perusteella saamelaiset viiteen uskonnolliseen ryhmään: eteläiseen, keskiseen (uumajan-, piitimen- ja luulajansaamelaiset), pohjoissaamelaiseen, Kemin saamelaiseen sekä itäiseen (koltan-, kildinin- ja Tverin saamelaiset). Ks. Rydving 1995, 23.

⁶¹ Juha Pentikäinen on kritisoinut perinteistä lappologiaa (nykyään saamentutkimus) siitä, että se on sivuuttanut uskontoperinteiden paikalliset erot. Ks. Pentikäinen 1995, 64.

⁶² Rydving 1995, 22.

⁶³ Pulkkinen 2011, 211–212.

⁶⁴ Aitosaamelaisella tarkoitetaan sellaista saamelaista käsitystä, jossa ei ole erotettavissa skandinaavista, balttialaista tai kristillistä vaikutusta.

⁶⁵ Uskontofenomenologiassa vapaasielulla tarkoitetaan sitä henkisen minuuden osaa, joka poistuu fyysisestä ruumiista ja voi toimia hyvinkin kaukana paikasta, jossa kyseinen henkilö todellisuudessa on. Pentikäinen 1995, 196.

sairaudessa ja sitä pystyi hallitsemaan vain *noaidi*, saamelaisten samaani, jonka tehtävä oli sielunmatkoillaan hallita kosmoksen eri kerroksia eri eläinhahmoihin muuntautuneena.⁶⁶ *Noaidin* tärkein ja dramaattisin tehtävä oli vakavasti sairaiden parantaminen ekstaattisen elämyksen muodossa, jossa hänen oman vapaasielunsa uskottiin käyvän hakemassa hukkaan joutuneen sielun takaisin vainajalasta. Tehtävä ei ollut helppo, koska jo edesmenneet sukulaiset, jotka nyt asuivat vainajalassa (*Jábmíidáibmu*⁶⁷), ikävöivät niin kovasti sukulaisiaan, että he eivät halunneet päästää vapaasielua menemään, ja siksi *noaidi* tarvitsi eläinhahmoisia apuhenkkiä sielun takaisin saamiseksi elävien joukkoon.⁶⁸

Samaanina pystyi toimimaan mies, jolla oli kutsumukselle tietyt edellytykset. Vihkimysvaihe tehtävään visionaarisine elämyksineen ja vetäytymisenä yksinäisyyteen oli raskas eikä samaanin rooli yhteisössä ollut mitenkään aina toivottu. Samaanin työ oli osapäiväinen ja se aktivoitiin tarvittaessa. Tärkeimmät samaanin apuvälineet olivat rumpu (*goavddis*) ja siihen liittyvät rituaaliset varusteet.⁶⁹ Rumpu ei ollut vain *noaidin* yksinoikeus, vaan ainakin eteläisemmällä saamelaisalueilla joka perhekunnalla oli rumpu, jota käytti miespuolinen perheenpää enteiden saamiseksi. Enteitä tarvittiin ennen kaikkea elinkeinon tulevasta menestyksestä tai epäonnistumisesta.⁷⁰

Saamelaisessa etnisessä uskossa ekologinen aspekti oli kiinteässä yhteydessä uskomusjärjestelmään.⁷¹ pyyntikansan elinehtoihin kuului toimiva vuorovaikutussuhde ekologisen ympäristön kanssa. Nähdäkseni yksi hermeneuttinen haaste ymmärtää esikristillistä saamelaista maailmankuvaa nousee sellaisesta käsitejaottelusta, jossa 'luonto' on erotettu omaksi entiteetiksi tai toiseudeksi (*res extensa*). On aivan mahdollista, ettei muinainen saamelainen olisi ymmärtänyt sanan 'luonto' merkitystä siten kuin nykyihminen sen ymmärtää, tällainen rajanveto ihmisen ja luonnon välillä ei yksinkertaisesti olisi ollut mielekäs tai tehnyt oikeutta perinteiselle saamelaiselle elämänfilosofialle. Kuolansaamelainen tutkija Jelena Sergejeva (nyk. Porsanger) on kirjoittanut osuvasti: "Ihminen elää tämän voiman kanssa, sen avulla ja samanaikaisesti sen sisässä, koska hän ei erota itseään luonnosta eikä sen voimasta."⁷² Voimalla hän viittaa palvontapaikkoihin, joissa kunnioitettiin jumalia.

Lähteet "uhripaikoista" ja käytännöistä puhuvat sen puolesta, että uskomusmaailma oli eläimistä riippuvainen. Kaiken kaikkiaan saamelaisten suhtautuminen eläimiin oli

⁶⁶ Pentikäinen 1995, 183, 194–195.

⁶⁷ '*Jábmíidáibmu*' voisi suomennettuna olla 'Kuolleidenilma' tai 'Kuolleidenmaailma'.

⁶⁸ Pentikäinen 1995, 190–191.

⁶⁹ Rituaalisiin varusteisiin kuuluivat rummun ohella poronluusta tehty T-muotoinen vasara, arpa, vyö ja nahkapussi rummun säilytystä varten. Pentikäinen 1995, 189.

⁷⁰ Pulkkinen 2011, 248–253; Pentikäinen 1995, 113, 189.

⁷¹ Pentikäinen 1995, 83.

⁷² Sergejeva 1997, 192.

monitahoista. Yhtäältä on todettu saamelaisten pitäneen kaikkia eläimiä pyhinä, mihin viittaa uskomus, ettei eläintä saanut tappaa epäkunnioittavasti, mutta toisaalta vahinko- ja petoeläimiä saatettiin kohdella hyvinkin julmasti.⁷³ Petovihasta huolimatta koko ympäröivä luonto oli elävä siten, että elollisilla olennoilla oli sielu,⁷⁴ kuten kivillä ja puilla.

Rumpukalvoilta on tulkittavissa aurinkosymboliikkaa⁷⁵, mikä viitannee auringon merkittävään asemaan saamelaaisessa etnisessä uskossa. Taivaankappaleisiin liittyvät tiedonannot ovat tosin niukat.⁷⁶ Lähteet vanhoista saamelaista jumalista eivät valitettavasti ole yhtään sen tarkempia. Käsitys yhdestä hierarkian huipulla hallitsevasta jumalasta ei todennäköisesti ole yleissaamelainen⁷⁷, vaikka joillakin alueilla on tunnettu *Radien*-niminen kaikkivaltias taivaanjumala. Sen sijaan tuulenumala, *Bieggaoimmái* tai *Bieggagállis* lukuisine murrevariaatioineen, on yleissaamelaisesti tunnettu, joten sen voidaan olettaa olevan saamelaisten vanhakantainen persoonallinen jumala, jolle tiedetään uhratun eläimiä. *Bieggaoimmái* hallitsi kovaa tuulta ylisessä maailmassa. Tällä on ollut merkitystä poronhoidossa, koska tuulen suunta on vaikuttanut porotokkien liikkumiseen.⁷⁸

Tuulenumalaa vain miehet saivat palvoa. Naisille oli omat jumaluudet, jotka sijaitsivat maanpiirissä tai maan alla. Tutkimuskirjallisuudessa puhutaan *áhkká*-kompleksista, jolla viitataan jumalatarryhmään, johon kuuluvat yleissaamelainen *Máttaráhkká*⁷⁹ ja hänen kolme tytärtään: *Sáráhkká* (Sarakka), *Juksáhkká* (Jousiakka) ja *Uksáhkká* (Oviakka).⁸⁰ Nämä jumalattaret liittyivät naisen elinpiiriin ja kokemukseen lapsen synnyttämisestä ja kasvattamisesta sekä sen varmistamiseen, että poikalapsesta tuli menestyvä metsästäjä. Ne olivat eräänlaisia kotijumalia, koska ne sijaitsivat kodan alla naisten sakraalilla alueella, joka oli vastapäätä miehen pyhää vyöhykettä, *boaššu*^{81, 82}. Myös vainajalan hallitsija oli naisjumaluus, *Jábmíidáhkká*^{83, 84}.

Kota koettiin turvalliseksi mikrokosmukseksi, jonka ulkopuolella hallitsivat

⁷³ Pulkkinen 2011, 263.

⁷⁴ Pulkkinen 2011, 242.

⁷⁵ Tutkijoiden parissa on eriäviä tulkintoja auringon roolista saamelaaisessa etnisessä uskossa. Ks. Rydving 1995, 21; Pentikäinen 1995, 120–127.

⁷⁶ Pentikäinen 1995, 120–127.

⁷⁷ Yleissaamelaisella viitataan sellaiseen kulttuurin ainekseen, joka on löydettävissä useista saamelaisryhmiä koskevasta perinnemateriaalista.

⁷⁸ Pentikäinen 1995, 233, 237, 238–239.

⁷⁹ *’Máttaráhkkán’* mahdollisia suomennoksia voisivat olla *’Kantaeukko’* tai *’Kantavaimo’*.

⁸⁰ Nämä neljä nimeä on tavattu vain Norjan saamelaisryhmiä esittävissä dokumenteissa. Pentikäinen 1995, 240.

⁸¹ *’Boaššu’* on suomeksi *’posio’*.

⁸² Pulkkinen 2011, 232–233.

⁸³ *’Jábmíidáhkká’* voisi suomennettuna olla *’Kuolleideneukko’*.

⁸⁴ Pentikäinen 1995, 241.

arvaamattomat makrokosmoksen voimat ja henget.⁸⁵ Muut pyhät paikat sijaitsivat siinä ympäristössä, jossa pyyntikansa sai elantonsa, näin esimerkiksi jokin tietynlainen tunturi, järvi, puu- tai kiviseita koettiin merkitykselliseksi ja sille uhrattiin.⁸⁶ Pohjoissaamelainen alkuperäiskansatutkija Rauna Kuokkanen on huomauttanut, että termi 'uhraus' on harhaanjohtava ja kristillissävytteinen kuvatessaan saamelaisten suhdetta seitiin. Hänestä kyseessä on ollut ennemminkin lahjojen vastavuoroinen jakaminen niiden henkien kanssa, jotka mahdollistivat pyyntionnen.⁸⁷

Ulkona liikkeessa saattoi törmätä yleissaamelaiseen uskomusolentoon, maahiseen (*gufihtar, ulda*), joka asui maan alla. Maahinen saa saamelaisessa uskomusperinteessä keskeisen aseman: maahisen ja saamelaisen välillä on vuorovaikutusta, jopa eroottista jännitettä. Uskomusten mukaan maahinen puhuu saamea, ja on muutenkin ihmisen kaltainen olento, joka elää maan alla hyvin samanlaista elämää kuin ihmiset, vain sillä erotuksella, että maanallinen elämä on ”nurin” käännetty. Maahiset ovat niitä, jotka hallitsevat luontoa, joten heitä ei uskomuksen mukaan saa häiritä. Uskomustarinoiden mukaan maahiset aiheuttavat joskus häiriöitä ihmisille, ja myöhemmässä maahisperinteessä niitä vastaan suojauduttiin kristinuskon symboliikalla, kuten virsikirjan lehdellä, jota niiden uskottiin kavahtavan. Maahinen ei ollut sinänsä hyvä tai paha, vaan hänen aikomuksensa vaihtelivat.⁸⁸

2.3 Saamelaiset lähetystyön kohteena

Saamelaiset olivat vuorovaikutuksessa ei-saamelaisten kanssa kaupankäynnin välityksellä, minkä seurauksena perinteinen saamelainen maailmankuva sulautti itseensä kristillisiä vaikutteita sekä idästä että lännestä jo ennen organisoitua lähetystyötä. Vaikka kirkkoja rakennettiin keskiajalla saamelaisalueelle, ei katolinen kirkko ehtinyt aloittaa varsinaista lähetystyötä Ruotsi-Suomessa ja Tanska-Norjassa.⁸⁹ Kuitenkin kristilliset vaikutteet tihkuivat saamelaistenkin tietoisuuteen siinä määrin, että esimerkiksi *Máttaráhkká*- ja *Sáráhkká*-kulteissa myöhemmin palvojina olivat myös miehet, mikä Risto Pulkkinen mukaan heijastelee katolisen Maria-kultin vaikutusta.⁹⁰ 1500-luvun alussa ortodoksinen lähetystyö tavoitti Kuolan ja Petsamon, ja siitä lähtien ovat itäsaamelaiset kuuluneet ortodoksiseen kristinuskoon, joten saamelaiset eivät kirkkokunnittainkaan ole olleet yhtenäinen ryhmä. 1700-luvulle tultaessa Kuolan saamelaiset olivat kokonaisuudessaan kastettuja, vaikka etniseen uskoon

⁸⁵ Rydving 1995, 100.

⁸⁶ Pentikäinen 1995, 142, 146, 149.

⁸⁷ Kuokkanen 2009, 111.

⁸⁸ Pentikäinen 1995, 251, 256–257; Pulkkinen 2011, 238–239.

⁸⁹ Pulkkinen a.

⁹⁰ Pulkkinen 2011, 233.

kuuluneet piirteet elivät edelleen vahvoina kristilliseen opetukseen sekoittuneina.⁹¹

Lännessä saamelaisten systemaattinen käännäyttäminen kristinuskoon alkoi vasta reformaation ja siihen kytkeytyneen politiikan myötä.⁹² Alkuun lähetystyö oli tehotonta, mutta 1500- ja 1600-lukujen taitteessa se aktivoitui toden teolla. Luterilainen lähetystyö rakentui vanhatestamentilliseen ajatukseen, jonka mukaan synti ja epäjumalanpalvonta toisivat mukanaan Jumalan vihan ja tuomion koko yhteiskunnan ylle, ja siksi myös saamelaisten kääntymisen uuteen valtion uskoon koettiin tärkeänä ja oikean opin mukaisena. Tehokkaina käännätyskeinoina Ruotsi-Suomessa toimivat perustetut saamelaiskoulut ja saamenkielisen hengellisen kirjallisuuden julkaiseminen.⁹³ Sekä Ruotsi-Suomessa että Tanska-Norjassa oikeuslaitos painosti rangaistusten uhalla saamelaisia luopumaan primitiivisenä pidetystä samanistisesta uskosta. Noituuden harjoittamisesta saattoi pahimmillaan seurata kuolemantuomio, mutta käytännössä se lankesi saamelaiselle harvoin.⁹⁴ Saamelaisia pyrittiin kohtelemaan lempeämmin kuin muita maanmiehiä eikä syytä tähän tiedetä. Yleisin rangaistus oli sakko tai jos sitä ei pystynyt maksamaan, niin ruumiillinen kuritus, joka käytännössä tarkoitti raipaniskuja.⁹⁵

Saamelaisen elämäntavan ja uskomusjärjestelmän kannalta tuhoisin metodi saamelaisten kristillistämässä oli rumpujen ja muiden pyhien riittivälineiden miltei fanaattinen takavarikointi sekä pyhien paikkojen tuhoaminen.⁹⁶ Tanska-Norjassa saamelaisten kristillistämisen prosessi oli kovakouraisempi kuin Ruotsi-Suomessa, koska Norjan puolella ei panostettu saamenkieliseen julistukseen vasta kun Thomas von Westenin lähetyskaudella (1716–1727), jota leimasi pietistinen herätys.⁹⁷

1700-luvun lopulla kaikki saamelaiset oli ainakin muodollisesti saatettu kristinuskon valtapiiriin ja kirkolliseen kontrolliin. Etnisen uskon näkyvimmit käytänteet oli onnistuttu kitkemään pois koko saamelaisalueelta: samanismi sammui 1600–1700-lukujen taitteessa, ja 1800-luvulta rummun käyttöä koskevat tiedonannot ovat niukat ja epämääräiset. Näkyvien symbolien väkivaltainen hävittäminen ei kuitenkaan tehnyt loppua saamelaisesta uskomusjärjestelmästä. Parhaiten se säilyi siellä, missä kirkolla oli vähän vaikutusvaltaa eli kodissa⁹⁸ ja erämaissa, joissa rituaaliset käytänteet jatkuivat salaa⁹⁹ ja jopa uudenlaisia riittejä

⁹¹ Pulkkinen a.

⁹² Pentikäinen 1995, 268.

⁹³ Pulkkinen a; Rydving 1995, 54–55.

⁹⁴ Esimerkiksi Luulajan lapinkylässä vuosien 1670–1750 aikana vain yksi saamelainen sai kuolemantuomion ”noituudesta”. Rydving 1995, 56.

⁹⁵ Rydving 1995, 54–56.

⁹⁶ Rydving 1995, 62, 108.

⁹⁷ Pulkkinen a.

⁹⁸ Kota tai laavu on siirrettävä tilapäisasumus metsästys- ja kalastusmatkoilla sekä poroja laidunnettaessa.

kehittyi. Kirkollisessa painostuksessa saamelaiset kehittivät erikoisen suojautumismekanismin, nimenantoriitin, jossa papin antama skandinaavinen nimi ja kristillinen kaste ”pestiin pois”, ja nimi korvattiin saamelaisella nimellä, jota käytettiin vain omassa yhteisössä.¹⁰⁰

Kun lapselle (tai aikuiselle) annettiin uusi nimi, tähän nimeen ja identiteettiin viranomaiset eivät päässeet käsiksi, niinpä saamelaisille muodostui kaksoisidentiteetti: kirkolla käydessä hallitsi kristillinen nimi ja identiteetti ja omassa kotipiirissä hallitsi saamelainen identiteetti. Papistolta kesti kauan ennen kuin he saivat vihiä tästä kaksoisnimijärjestelmästä ja juuri saamelaisten läheinen suhde kuolleisiin esivanhempiin tuotti papistolle eniten päänvaivaa. Risto Pulkkinen kirjoittaa saamelaiskulttuurin kristillistymisen olleen kaikkiaan hidas prosessi, ja vasta lestadiolaisuus ”mursi saamelaiskulttuurin vahvan adaptoitumiskyvyn”. Saamelaiseen kansankulttuuriin on lestadiolaisuudestakin huolimatta jäänyt ”taskuja” etnisestä uskosta.¹⁰¹ Näihin taskuihin palaan luvuissa 5.1–5.2.

2.4 Kohti saamelaista kristinuskon tulkintaa

Kautokeinossa, Sisä-Ruijassa, syntyi omaleimainen, aikaisemmista herätyksistä vaikutteita saanut *Čuorvut*-liike, joka tunnetaan saamelaisena hengellisenä maallikkoliikkeenä.¹⁰² Pohjoissaamenkielinen nimi ’čuorvut’ (suomeksi ’huutajat’) viittaa siihen tapaan, jolla liikkeen kannattajat kehottivat kuulijoitaan parannukseen 1760–1770-luvuilla. Hurmostilassa vaeltaneet kannattajat kulkivat ympäriinsä saarnaten ankaraa tuomiosaarnaa. Liikkeelle ominaisia olivat tainnoksiin meneminen, kouristuksenomainen liike sekä saamelaiselle samanismille ominainen visionäärisyys, jossa samaani tekee sielunmatkoja näkyjen saamiseksi. Risto Pulkkinen huomioi, että ekstaattisen uskonnollisuuden elementit olivat vahvempia kuin lestadiolaisuudessa. Hän kirjoittaa:

Ekstaattisuudessaan *Čuorvut*-liike lieneekin kanavoinut Norjan saamelaisalueilla joitakin sukupolvia aiemmin voimaperäisesti tukahdutetun saamelaisen samanismin aineksia; Ruotsin puolella samanismi oli tukahdutettu jo aiemmin. Se voidaan myös tulkita ilmaukseksi heräämässä olevasta saamelaisten etnisestä vastarinnasta: *Čuorvut*-liikkeen parannussaarneajat, saamelaiset maallikot, saattoivat hengellisten vaatimustensa kautta asettua papistoa ja sen kautta koko valtakulttuuria vastaan tämän omilla ehdoilla.

Pulkkinen huomioi *Čuorvut*-liikkeen liittymisestä heräämässä olleeseen saamelaiseen etniseen vastarintaan on kiintoisa. Se saa tukea harvinaisesta saamelaisesta

⁹⁹ Pulkkinen a; Pulkkinen 2011, 253.

¹⁰⁰ Rydving 1995, 115–116, 121.

¹⁰¹ Rydving 1995, 115, 117, 127; Pulkkinen a.

¹⁰² Paikallisista kansanherätyksistä, jotka vaikuttivat saamelaisiin, pidetään lukijaisuutta (*läseriet*) ja Viklundin herätystä merkittävinä esilestadiolaista hengellisyyttä muokanneina tekijöinä. Pentikäinen 1995, 283; Pulkkinen b.

aikalaiskirjoituksesta, jossa Kautokeinin saamelainen Lars Hætta kertoo ”ihmeellisestä hengellisestä liikehdinnästä”, jonka kannattajat olivat enimmäkseen porosaamelaisia. Hætta oli kuullut vanhemmilta saamelaisilta, että silloinen Kautokeinin pappi ei voinut sietää näitä huutajia, joita tämä kutsui ”hulluiksi ja hourupäiksi”, ja oli heitä kohtaan ”paha, vihasi ja pieksi heitä”. Hänen mukaansa pappi vainosi näitä kannattajia ja ”pieksi heitä kepeillä ja haloilla niin kovasti kuin jaksoi”. Muiden saamelaisten tehtäväksi jäi suojella näitä huutajia papin raivolta.¹⁰³ Liike ei rajoittunut vain Kautokeinin ympäristöön, vaan se levisi Jäämeren rannalle sekä Tornionjoen Pajalaan.¹⁰⁴ Uskontohistoriallisesti katsottuna *Čuorvut*-liikkeessä yhdistyivät omalaatuisella tavalla Keski-Euroopan protestantismin piirissä syntynyt herätyskristillisuus sekä saamelainen samanismi. Se edustaa omaperäistä *saamelaista kristinuskon tulkintaa*, joka fanaattisuudessaan ei levinnyt saamelaisalueen ulkopuolelle.

Lars Levi Laestadiuksen (1800–1861) saamelaisjuuria on alettu painottaa vasta uudemmassa Laestadius-tutkimuksessa, kun on paremmin ymmärretty sitä monikulttuurista ja -kielellistä ympäristöä, joka hänen ajatteluaan muokkasi.¹⁰⁵ Yhtenä syynä tähän on pidetty sitä, että perinteisessä kirkkohistoriassa Laestadiuksen saamelaistausta on ollut seikka, jota ei tietoisesti ole haluttu tuoda esille,¹⁰⁶ koska vallalla olleen sosiaalidarvinistisen suuntauksen¹⁰⁷ mukaan saamelaiset olivat alemmaa rotua ja näin valistuksen ihanteiden mukaisen sivistyksen ulkopuolella. Saamelaisten keskuudessa Laestadiusta pidetään kaikkien aikojen tunnetuimpana saamelaisena, ulottuihan hänen vaikutuksensa aina Pohjois-Amerikkaan, jonne lestadiolaisuus levisi 1860-luvulla siirtolaisten mukana.¹⁰⁸ Huomionarvoista Laestadiuksen elämänhistoriassa on se, että hän itse oli saamelainen, hän avioitui saamelaisen kanssa¹⁰⁹ ja koki hengellisen herätyksen oppimattomalta saamelaisnaiselta. Tämä kohtaaminen toimi lestadiolaisen herätysliikkeen alkusysäyksenä.¹¹⁰

Ensimmäiset lestadiolaiset ”liikutukset” tapahtuivat vuoden 1845 aikana, ja

¹⁰³ Hætta 1993, 11.

¹⁰⁴ Lehtonen 1997, 38.

¹⁰⁵ Ks. Outakoski 1991, 148; Pentikäinen 1995, 292.

¹⁰⁶ Laestadius kasvoi kolmen saamelaiskulttuurin vaikutuspiirissä: hän syntyi uumajansaamelaisella alueella, hänen äitinsä oli piitimensaamelainen, ja lapsuutensa hän vietti luulajansaamelaisessa kulttuuripiirissä. Lapsuudessaan hän hallitsi ainakin kahta tai kolmea saamelaiskieltä, joiden lisäksi hän opetteli neljännen saamelaiskielen, lähinnä porosaamelaisten pohjoissaamen. Lehtola 1997, 38. Ks. Laestadiuksen saamelaisjuurista, elämästä ja työstä ”saamelaismytologian” parissa Pentikäinen 2014.

¹⁰⁷ Sosiaalidarvinismin tausta on Charles Darwinin Lajien synty -kirjan (1859) luonnontieteellisessä kehitysteoriassa, joka sovellettuna kulttuurintutkimukseen muokkautui kulttuuri- tai sosiaalidarvinismiksi. Sen mukaan vahvempi, ”pidemmälle kehittynyt” kulttuuri sai oikeuden holhota heikompa, primitiivisempää kansaa. Nykyisin teoria on kulttuurintutkimuksessa hylätty. Pulkkinen c.

¹⁰⁸ Pentikäinen 1995, 286, 300.

¹⁰⁹ Hän avioitui vuonna 1827 saamelaisen Brita Kajsa Alstadiuksen kanssa. Pentikäinen 2005, 171.

¹¹⁰ Outakoski 1991, 148; Pentikäinen 1995, 292.

ensimmäiset hurmoksen kokeneet olivat saamelaisia.¹¹¹ Saamelaistutkija Veli-Pekka Lehtola korostaa lestadiolaisen liikkeen saamelaista alkuperää sekä merkittävää roolia saamelaiskulttuurissa.¹¹² Laestadiuksen herätysaarnojen kuulijat olivat pääsääntöisesti saamelaisia, joiden maailmankatsomukseen, elämäntapaan ja mentaliteettiin Laestadius oli kasvanut sisälle niin saamelaisena kuin etnisen uskon tallentajana. Teologi Mika Vähäkangas kirjoittaa Laestadiuksessa yhdistyneen hybridisellä tavalla luterilainen pietismi saamelaiseen etniseen maailmankuvaan, mikä tekee Laestadiuksen ajattelusta syvästi kontekstuaalista.¹¹³

Juha Pentikäinen kirjoittaa, että Laestadius oli syvästi uskonnollinen henkilö, joka tulkitsi kristinuskoa saamelaisella tavalla. Sielunhoidollisessa tutkielmassaan *Crapula mundi* (1943) hän puolustaa saamelaista identiteettiä valistusajan rationalismia vastaan. Viimeinen (XII) hänen kaksitoistaosaisen teoksensa tutkielmista oli saameksi, ja siinä Laestadius kirjoittaa: ”Lappalainen on henkilö, joka luonteensa puolesta on parempi kuin henkilö, joka on asettunut aloilleen tai on ei-lappalainen”.¹¹⁴ Tämän kommentin tausta oli sellaisessa vallitsevassa ajattelussa, jonka mukaan paikallaan asumista hirsitalossa pidettiin sivistyksen puntarina. Koska saamelaiset asuivat turvekammeissa ja kodissa liikkuvan elämäntapansa vuoksi, heitä pidettiin villeinä ja oppimattomina. Tuon ajan eurooppalaisen ihanteen mukaan kristitty oli maanviljelystä harjoittava ja paikallaan asuva eikä saamelainen tähän ihannekuvaan mahtunut. Teologi Minna Heimola huomauttaa, että yleisesti ottaen alkuperäiskansojen paimentolaista elämäntapaa pidettiin suorastaan epäkristillisenä.¹¹⁵

Saamelainen teologi Nilla Outakoski on analysoinut sellaisia Laestadiuksen saarnoja, joita hän nimittää ”maahissaarnoiksi”.¹¹⁶ Kääntymyksensä jälkeen Laestadiuksen suhtautumistapa saamelaista uskomusmaailmaa kohtaan muuttui ymmärtävästä miltei vihamieliseksi, ja monet etniseen uskoon kuuluneet oliot saivat Laestadiuksen saarnoissa nyt kristillisen viitekehyksen.¹¹⁷ Maahinen ei ollut enää moneen, myös hyvään, kykenevä yhteistyökumppani saamelaiselle vaan yksinomaan ristin vihollinen. Herätysaarnaaja tunsikin kuulijansa ja tiesi tarkoin maahisen merkityksen saamelaisten arkielämässä.

¹¹¹ Pentikäinen 1995, 292–294.

¹¹² Lehtola 1997, 38. Lehtola kirjoittaa, että vasta uudempi tutkimus lestadiolaisuudesta on alkanut tarkastella liikkeen alkuhistorian saamelaisia juuria.

¹¹³ Vähäkangas 2012, 148–151.

¹¹⁴ Pentikäinen 2005, 171–172.

¹¹⁵ Heimola 2016, 122.

¹¹⁶ ”Maahissaarna” ei ole mikään yleisesti tunnettu Laestadiuksen saarnatyyppi, vaan Outakosken oma nimitys sellaiselle Laestadiuksen saarnalle, joka käsitteli saamelaista uskomusmaailmaa, ja etenkin maahisperinnettä. Ks. Outakoski 1991, 154–155.

¹¹⁷ Laestadiuksen suhtautuminen saamelaisiin tapoihin muuttui radikaalisti kääntymyskokemuksensa jälkeen. Maahisista tuli nyt ”ristin vihollisia”, paloviinasta ”Stalon juoma” ja saamelaisten perinteisestä arkaaisesta kansanlaulannasta, joiusta, tuli ”huoralaulu”. Pentikäinen 1995, 305–309.

Herätysaarnoissaan hän käytti hyväkseen sitä etnisen uskon aineistoa, jota oli parin vuosikymmenen ajan kerännyt saamelaisperheistä, ja saarnasi sitä vastaan nyt kristinuskon välineistöllä. Laestadius ei kuitenkaan asettanut maahisen olemassaoloa kyseenalaiseksi, mikä – Outakosken mukaan – vain vahvisti saamelaisten uskoa maahiseen, kun saamelaiset puolustautuivat sillä, että ”herättäjä itse on saarnoissaan puhunut heistä”. Outakoski kirjoittaa vuonna 1991 julkaistussa väitöskirjassaan, että lestadiolaisuus ei kyennyt kitkemään maahisperinnettä, joka hänen mukaansa on elävää. Hän kirjoittaa: ”Mutta suuri Laestadius oli pienen maahisen edessä voimaton. Saamelaiset säilyttivät uskonsa.”¹¹⁸

Outakosken analysoimat 45 ”saamelaissaarnaa”, joissa käsitellään saamelaista uskomusainesta, keskittyivät vuosiin 1848–1853. Tämän jälkeen ”maahissaarnat” loppuivat kokonaan. Outakoski pitää mahdollisena, että niiden loppumisella on jokin yhteys niin sanottuun Kautokeinin kapinaan vuonna 1852,¹¹⁹ joka tunnetaan ainoana väkivaltaisena välikohtauksena saamelaisten historiassa.¹²⁰ Saamelaisten ”kansannousua” tutkineet tutkijat korostavat, että veriseen tapahtumaan johtaneet syyt olivat monitahoiset: taloudelliset, yhteiskunnalliset sekä hengelliset.^{121 122} Konfliktissa voimakkaan hengellisen herätyksen kokeneet Kautokeinin saamelaiset surmasivat paikkakunnan norjalaisen nimismiehen ja kauppiaan. Norjalaisen papin he pieksivät puolikuoliaaksi sekä muita pahoinpideltiin. 33 syytetystä saamelaisesta viisi tuomittiin kuolemaan¹²³ ja 14 elinkautiseen vankeuteen.¹²⁴ Juha Pentikäisen mukaan verinen kahakka loi varjon lestadiolaisuuden leviämislle erityisesti Sisä-Ruijaan¹²⁵, ja samalla lestadiolainen liike muuttui yleisilmeeltään suomalaiseksi.¹²⁶

2.5 Käännekohta – saamelaiset kirkkopäivät

Vuosi 2004 oli merkityksellinen Johnsenin uran kannalta. Johnsen kirjoittaa *Hvordan kan samisk dåpsopplæring forankres i den samiske historien?*¹²⁷ artikkelissaan olleensa aikaisemmin vain yksinäinen haaveilija suhteessa saamelaiseen kirkolliseen elämään. Käänne

¹¹⁸ Outakoski 1991, 151–154. Outakosken huomio elävästä maahisperinteestä perustuu hänen omiin kokemuksiinsa eikä tutkimustuloksiin.

¹¹⁹ Outakoski 1991, 151, 154.

¹²⁰ Lehtola 1997, 40.

¹²¹ Lehtola 1997, 40–41; Pentikäinen 1995, 298–299.

¹²² Kapina puhkesi vain muutama kuukausi sen jälkeen, kun Norjan ja Suomen välinen raja tuli voimaan vuonna 1852. Rajasulku vaikutti porosaamelaisten jutaamisreitteihin: porojen laidunmaat noudattivat tästä lähtien valtakunnallisia rajoja. Rajasulun aiheuttama suuri muutos koski muutamaa sataa porosaamelaisperhettä. On esitetty, että kapinan hurmoshenkisyys liittyi saamelaiseen *Čuorvut*-liikkeeseen eikä lestadiolaiseen ekstaattisuuteen. Lehtola 1997, 40; Outakoski 1991, 17.

¹²³ Viidestä kuolemaantuomitusta kaksi teloitettiin ja muiden tuomiot muutettiin elinkautisiksi. Sammallahti 1993, 164–165.

¹²⁴ Pentikäinen 1995, 296; Sammallahti 1993, 164–165.

¹²⁵ Ruijaksi, norjaksi *Finnmark*, kutsutaan aluetta Pohjois-Norjassa.

¹²⁶ Pentikäinen 1995, 296; Pentikäinen 2005b, 168.

¹²⁷ Tekijän vapaa suomennos: Kuinka saamelainen kasteopetus voidaan ankkuroida saamelaiseen historiaan?

tapahtui, kun vuonna 2004 kesäkuussa Jokkmokissa, Ruotsin saamelaisalueella, vietettiin ensimmäisiä saamelaisia kirkkopäiviä. Johnsen kirjoittaa kokemuksen olleen mullistava, kun hän oli todistamassa osallistujien keskuudessa iloa, kyyneleitä ja innostusta, kun moni saamelainen uskalsi tuoda kirkossa esiin omaa saamelaista perintöään. Hän havaitsi, että saamelaisen kirkollisen elämän sisäinen uudistusliike oli alkanut. Hän toteaa, ettei olisi uskaltanut tuoda julki näkemyksiään kirkollisista uudistuksista ilman ensimmäisiltä saamelaisten kirkkopäiviltä saamaansa rohkeutta.¹²⁸ Hän kirjoittaa Jokkmokk-reissun jälkitunnelmissa näin:

En pidä itseäni enää yksinäisenä haaveilijana. Uskon, että olemme nyt valmiita murtautumaan ulos siitä passivoidusta roolista, joka meille on annettu omassa kirkollisessa elämässämme.¹²⁹

Saamelaiset kirkkopäivät on nuori ilmiö. Vuodesta 2004 lähtien vietetty hengellinen tapahtuma järjestetään joka neljäs vuosi jossain päin perinteistä saamelaisaluetta.¹³⁰ Tapahtumasta vastaavat pohjoismaisten luterilaisten kansankirkkojen saamelaisen kirkollisen elämän edustukselliset elimet.¹³¹ Tapahtuma on ekumeeninen: ohjelmaan osallistuu myös Venäjän ortodoksinen kirkko, johon Kuolan saamelaiset perinteisesti kuuluvat. Saamelaiset kirkkopäivät on yhteissaamelainen, jonka tarkoituksena on toimia kohtaauspaikkana ”kaikenikäisille ihmisille hengelliseen vakaumukseen katsomatta”. Hengellisiä tavoitteita ovat saamelaisen kirkollisen elämän vahvistaminen ja uudistaminen sekä saamelaisen hengellisen, kulttuurisen ja taiteellisen rikkauden esiin tuominen.¹³² Tapahtuman tavoitteet eivät ole yksinomaan kirkollisia tai hengellisiä, vaan myös yhteiskunnallisia ja sosiaalisia: sen tehtävänä myös on tukea saamelaiskieliä, houkutella nuoria mukaan toimintaan, lisätä ymmärrystä saamelaisten ja valtaväestöjen välillä sekä toimia päihitteettömänä tapahtumana.¹³³ Mielestäni tapahtuman tavoitteet heijastelevat hyvin yhtäältä niitä kolonialistisia seurauksia, joita saamelaiset yleensä tai kristityt saamelaiset ovat kokeneet, ja toisaalta niitä saamelaisten ja kirkon välisiä solmukohtia, joita Johnsen on pyrkinyt sanoittamaan.

¹²⁸ Johnsen 2006, 47.

¹²⁹ Johnsen 2006, 47.

¹³⁰ Vuonna 2004 saamelaisia kirkkopäiviä vietettiin Jokkmokissa, Ruotsissa, vuonna 2009 Inarissa, Suomessa, vuonna 2013 Mo i Ranassa, Norjassa ja vuonna 2017 niitä vietettiin Arvidsjaurissa, Ruotsissa.

¹³¹ Norjasta järjestelyissä on mukana saamelainen kirkkoneuvosto, Ruotsista vastaava saamelainen neuvosto, Venäjältä Barentsin kirkkojen neuvosto sekä Suomesta Oulun hiippakunta, jonka yhteyteen vuonna 2008 perustettiin virka saamelaistyön sihteerille, jonka tehtäviin kuuluu koordinoida saamelaista hengellistä elämää Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa. Saamelaistyön neuvottelukunta on toiminut vuodesta 2009 lähtien. Lisäksi Suomen saamelaiskäräjät valitsee edustajistaan yhden edustajan kirkolliskokoukseen ja hiippakuntavaltuustoon. Samiske kirkedager 2013; Oulun hiippakunta.

¹³² Samiske kirkedager 2013.

¹³³ Samiske kirkedager 2013.

3 Nykyisyyden ja menneisyyden välinen jännite Johnsenin ajattelussa

3.1 Kontekstuaalinen teologia lähtee liikkeelle ihmisten arkielämästä nousevista kysymyksistä

Omaa suhdettaan kontekstuaaliseen teologiaan Johnsen avaa parhaiten puheenvuorossaan *Fertet go mii válljet oskku ja kultuvrra gaskkas? Sámi kontekstuella teologiija birra* (suom. Täytykö meidän valita uskonnon ja kulttuurin välillä? Saamelaisesta kontekstuaalisesta teologiasta).¹³⁴ Hän eksplisiittisesti ymmärtää omien ajatustensa olevan osa *kontekstuaalista teologiaa*, ja edelleen *saamelaista kontekstuaalista teologiaa*, ja että hänen pyrkimyksensä on jälkimmäisen kehittäminen.¹³⁵ Ei ole tietoa siitä, kuka ja missä on kyseistä termiä käyttänyt ensimmäisen kerran, mutta Johnsen kertoo Norjan saamelaisen kirkkoneuvoston ensimmäisestä avoimesta seminaarista, johon hän osallistui teologian opiskelijana vuonna 1993. Hänen mielestään seminaarin puheenvuorot pystyisi kiteyttämään neljään kysymykseen:

1. Kuinka voimme yhdistää kristillisen kirkon ja saamelaisen identiteetin, kun kirkko tuomitsi niin suuren osan kansamme kulttuurisesta perinnöstämme?
2. Mikä on evankeliumin tarjoama vastaus sille häpeälle ja alemmuudentunteelle, jonka lähetystyö, kolonialismi sekä norjalaistamispolitiikka saivat aikaan?
3. Mikä on evankeliumin sanoman merkitys syrjitylle vähemmistölle, joka uurastaa selviytyäkseen kansana?
4. Miksi lestadiolaisuudesta tuli saamelaisille niin tärkeä osa sellaisena aikana, jolloin sekä kirkko että valtaväestön kulttuuri pyrkivät toimimaan saamelaisen kulttuurin kitkemiseksi?

Johnsenin mielestä kyseinen seminaari, *Osku ja identitehti* (suom. Usko ja identiteetti),¹³⁶ oli näyttämässä saamelaisen kontekstuaalisen teologian ensimmäisiä suuntaviivoja. Johnsen nimittää edellä esitettyjä kysymyksiä peruskysymyksiksi tai perustavanlaatuisiksi kysymyksiksi, jotka kaipaavat laajempaa teologista huomiota Saamenmaalla. Juuri kysymyksistä kontekstuaalisessa teologiassa on hänen mukaansa kyse: ”Se on sellaista teologiaa, joka lähtee liikkeelle kysymyksistä, jotka ovat kytkeytyneitä

¹³⁴ Vuoden 2009 Inarin saamelaisten kirkkopäivien yhtenä teemana oli saamelainen kontekstuaalinen teologia, ja Johnsen toimi puhujana aihetta käsittelevässä seminaarissa.

¹³⁵ Johnsen 2011, 3; Johnsen 2005, IV: ”Det samlede målet med dette studieprosjektet er å bidra til arbeidet med å utvikle samisk, kontekstuell teologi.”

¹³⁶ Seminaari *Tro og identitet - utfordringer til samisk kirkeliv - et seminar i urbefolkningsåret* (suom. Usko ja identiteetti – saamelaisen kirkollisen elämän haasteet – seminaari alkuperäiskansojen vuonna) pidettiin Evenskjerissä, Skålandissa 24.–26. lokakuussa vuonna 1993. YK oli julistanut vuoden 1993 alkuperäiskansojen vuodeksi, mihin osaltaan olivat vaikuttaneet laajat alkuperäiskansaprotestit edellisenä vuonna, jolloin Kolumbuksen Amerikan valloituksen 500-vuotis merkkipäivä vietettiin. Johnsen 2014, 249–250.

ihmisten todellisiin elämäntilanteisiin.” Hän painottaa, että kullakin kulttuurilla on omat kontekstiteologiset peruskysymyksensä, jotka on ensin identifioitava. Tämän jälkeen kysymyksiä tarkastellaan Raamatun valossa, ja etsitään niihin vastauksia evankeliumista ja uskosta kolmiyhteiseen Jumalaan.¹³⁷ Tarkastellessamme näitä neljää ”peruskysymystä” voisi sanoa Johnsenin itsensä askaroivan erityisesti 1. ja 2. kysymyksen parissa. Kysymystä 3. hän myös sivuaa, mutta kysymys 4. jää kokonaan Johnsenin teologisen työskentelyn ulkopuolelle.

Afrikkalaista kontekstuaalista teologiaa tutkinut Tiina Ahonen kirjoittaa: ”Kolmas maailma näet hylkää teologian, joka vieraannuttaa ihmiset elämäntilanteistaan”. Ahonen viittaa ”kolmannella maailmalla” yhteiskunnalliseen todellisuuteen, jota leimaa siirtomaahistoria sekä monimuotoinen köyhyys.¹³⁸ Kun historialliset tapahtumat ja ihmisten arkikokemukset toimivat teologian lähtökohtina, tarkoittaa se uudenlaista lähestymistapaa ja paradigmaa eurooppalaisperäiseen akateemiseen teologiaan verrattuna. Sen sijaan, että lähdetään liikkeelle ”ylhäältä” ja edetään ”yleisestä yksityiseen” (eurooppalaisperäinen akateeminen teologia: deduktio), lähdetäänkin ”kolmannen maailman” teologioissa liikkeelle ”alhaalta” edeten ”yksittäisestä yleiseen” (”kolmannen maailmojen teologiat”: induktio).¹³⁹ Ahosen esittämä malli käy yksiin Johnsenin ymmärryksen kanssa, koska tämän mielestä kontekstuaaliset teologiat eivät voi lähteä liikkeelle annetuista, valmiista vastauksista, vaan uudenlaisessa lähestymistavassa kysytään: ”Miltä evankeliumi näyttäytyy meidän omassa kulttuuriperinnössämme, historiassamme sekä yhteiskuntaelämässämme?”¹⁴⁰

Niin sanotulla paikkasidonnaisella teologialla (*local theology*) tarkoitetaan uskonnollista tulkintaa, joka ottaa huomioon vain paikalliset, kulttuuriset olot, kun taas *kontekstuaalinen teologia*¹⁴¹ kristillisen perinnön tilannesidonnaisena uudelleenarviointina pyrkii huomioimaan sekä partikulaariset kulttuurin muodot että universaalin evankeliumin.¹⁴²

¹³⁷ Johnsen 2009, 4–5; Johnsen 2014, 249–251.

¹³⁸ Alkuperäiskansoista on käytetty käsitettä ’neljäs maailma’ ’kolmannen maailman’ rinnalla. On hyvä tiedostaa tämänkaltaisten kielellisten valintojen ongelmallisuus. Sittemmin käsitteistä ensimmäinen, toinen ja kolmas maailma on luovuttu niiden epämääräisyyden vuoksi. Saamelaiten kohdalla jako tarkoittaisi, että Pohjoismaiden saamelaiset kuuluisivat sekä ensimmäiseen että neljänteen maailmaan, ja Venäjän saamelaiset kuuluisivat samanaikaisesti sekä toiseen että neljänteen maailmaan. Mikäli käytämme termiä ’neljäs maailma’, legitioimme silloin jaon eri maailmoihin ja tulemmme luoneiksi kategorioita. Tällainen kielenkäyttö on hierarkkista ja toiseuttavaa, ja siksi vältän sitä tässä pro gradu -työssäni. Katso ”maailmojen” luokituksen epämääräisyydestä Toiviainen 2012, 12–13 sekä ”pluriversumista” epistemologisena ja dekoloniaalisena tavoitteena Mignolo 2007, 497–500.

¹³⁹ Ahonen 2004, 11–12.

¹⁴⁰ Johnsen 2009, 2, 4.

¹⁴¹ Sekä kontekstualisaatiolla että siitä aikaisemmin käytetyllä inkulturaatiolla on yhteneväisyyksiä aikaisempien termien, *indigenisaation* ja *akkommodaation*, kanssa. Indigenisaation termi on ollut protestanttisen teologian käytössä, kun ollaan haluttu viitata kristinuskon ”kotoperäistämiseen” uudella ei-kristillisellä alueella, ja akkommodaation käsitettä on käytetty vastaavassa merkityksessä roomalaiskatolisessa teologiassa. Ahonen 2004, 12–14; Küster.

¹⁴² Collet.

Toisaalta kaikki eivät ole nielleet väitettä, jonka mukaan kristinusko sisältäisi universaalin, puhtaan ytimen, joka kykenee säilymään muuttumattomana kontekstista toiseen.¹⁴³ Ajateltiin tästä kuinka hyvänsä, kontekstuaaliset teologiat korostavat historiasidonnaisuutta, perinteitä ja kokemuksia, joita konteksti konstruoi. Saksalais-ruotsalainen teologi Sigurd Bergmann muotoilee: ”Mitä vahvemmat paikalliset juuret, sitä suurempi on potentiaali käydä vuoropuhelua kulttuurin yli paikallisissa kohtaamisissa.”¹⁴⁴ Bergmannin mukaan kontekstuaalinen teologia ei pelkästään pyri identifioimaan tietyn kontekstin kokemuksia, vaan myös aktiivisesti muuttamaan tuota kontekstia. Näin teologiasta tulee osa kulttuurin uudistamisen prosessia, jossa teologian ja kulttuurin muodot ovat vuorovaikutuksessa.¹⁴⁵

Eteläafrikkalaisen teologin David J. Boschin mielestä onnistunut kontekstualisointi pitää sisällään teorian, käytännön sekä poetiikan (*poiesis*). Poetiikasta Bosch kirjoittaa: ”Ihmiset eivät tarvitse pelkästään totuutta (*theory*) ja oikeudenmukaisuutta (*praxis*); he tarvitsevat myös kauneutta, symbolien rikkautta, hartautta, jumalanpalvelusta, rakkautta, syvää kunnioitusta ja mysteeriä.”¹⁴⁶

Kontekstuaalinen teologia -määritettä on käytetty 1900-luvun lopulta lähtien, ja sillä voidaan tarkoittaa kahta asiaa: se kiinnittää huomiota kunkin teologisen mallin syntykontekstiin ja ihmisryhmään, ja korostaa kaiken teologian olevan vähintään implisiittisesti kontekstuaalista. Tämän lisäksi enenevässä määrin rakennetaan tietoisesti kontekstuaalisia teologioita, jotka ottavat lähtökohdakseen tietyn ihmisryhmän, agendan ja paikallisen näkökulman.¹⁴⁷ Johnsenilla juuri tämä kontekstitietoisuus toimii sekä kimmokkeena että metodina oman teologisen mallin rakentamiselle.¹⁴⁸

3.2 Maan lapset -teoksen kosminen kristologia

Tähänastisesti ainoa Johnsenilta julkaistu teos *Jordens barn, Solens barn, Vindens barn: Kristen tro i et samisk landskap* on vuodelta 2007. Suomennettuna teoksen nimi voisi olla Maan lapset, Auringon lapset, Tuulen lapset: Kristillinen usko saamelaisessa maisemassa. Tässä luvussa käsittelen teoksesta piirtyvää kosmista kristologiaa, johon teoksen nimikin jo antaa viitteitä. Otsikossa mainitaan kolme saamelaista kosmologiaa muodostavaa elementtiä: maa, aurinko ja tuuli – isoilla alkukirjaimilla. Näitä kolmea luonnon ulottuvuutta Johnsen

¹⁴³ Havea 2012, 43–44.

¹⁴⁴ Bergmann 2003, 11.

¹⁴⁵ Bergmann 2003, 4.

¹⁴⁶ Bosch 1991, 431.

¹⁴⁷ Pihkala 2014, 234.

¹⁴⁸ Bergmannin mukaan kontekstuaalinen teologia tarkoittaa myös teologista metodologiaa, kun kristillinen usko on yhteydessä ja dialogissa ihmisten, ilmiöiden ja perinteiden kanssa. Bergmann 2003, 4.

peilaa Apostoliseen uskontunnustukseen.¹⁴⁹

Kosmisella kristologialla tarkoitetaan sellaista kristologista mallia, jossa Kristus ymmärretään – ei vain yksittäisen ihmisen – vaan koko luomakunnan lunastajaksi. Siksi ei ole ihme, että tällainen korostus sisältää myös ekologisen ulottuvuuden, ja toimii ikään kuin linkkinä ekoteologian ja muiden doktriinien välillä. Viisausteologia on perinteisesti ollut se teologian osa-alue, jossa maailma on nähty kosmisena kokonaisuutena.¹⁵⁰ Kosmisen kristologian tärkeimmät raamatunkohdat ovat Room. 8:19–22¹⁵¹, Kol. 1:15–16¹⁵² sekä Ef. 4:10: ”Hän, joka laskeutui alas, nousi myös kaikkia taivaita ylemmäs täyttääkseen kaikkeuden läsnäolollaan.” Nämä tekstikohdat ovat avainasemassa Johnsenilla. Yhdysvaltalaisen luterilaisen teologin H. Paul Santmiren mukaan kaksi jälkimmäistä raamatunkohtaa kertovat saman asian kahdesta eri näkökulmasta: Kolossalaiskirjeen jakeet puhuvat kaiken *kytkeytymisestä* Kristuksessa (*cohering in Christ*), Efesolaiskirjeen kohta puolestaan Kristuksesta, joka *täyttää* kaiken (*Christ filling all things*).¹⁵³ Tulkinta Kristuksen kosmisesta työstä eroaa sellaisista näkemyksistä, joissa painottuvat Jumalan ja ihmisen välinen suhde. Santmire on kärjekkäästi huomauttanut, sveitsiläisen reformoidun Karl Barthin teologista perintöä sivaltaen, että:

Samaan aikaan, kun monet Uuden testamentin tutkijat, joita ovat askarruttaneet muut asiat, kasvava määrä teologeja on viime vuosina tuntenut halua nostaa esille ekologisia ja kosmisia aiheita. Tämän tuloksena Barthin ja hänen kanssamatkustajien johtama teo-antroposentrisen teologian hegemonia näyttää vakavia heikentymisen merkkejä, jopa niiden keskuudessa, jotka ovat sitoutuneet kannattamaan nikealaista teologiaa.¹⁵⁴

Johnsenin mukaan alkuperäiskansoille on ominaista pitää maata pyhänä ja että ihminen kuuluu maan yhteyteen. Näin myös saamelaiset ovat perinteisesti ajatelleet, mutta

¹⁴⁹ Vaikka Johnsen tituleeraa Maan lapset -teosta katekismukseksi, ei teos noudata katekismuksen eli uskonopetuksen klassista neliosaista kaavaa, sillä siinä tapauksessa se sisältäisi kymmenen käskyä, (Apostolisen) uskontunnustuksen, sakramentit ja Isä Meidän -rukouksen. Johnsen tarkastelee Apostolista uskontunnustusta ja Isä Meidän -rukousta, mutta kymmenen käskyä ja sakramentit jäävät hänellä tulkitsematta. Syy tähän on tekninen: hän sai kirjan kirjoitustyöhön *Olav*-stipendin ”uudenaikaisen katekismuksen” kirjoitustyöhön eikä teos saanut ylittää tiettyä sivumäärää. Johnsen kirjoittaa, että hänen katekismuksensa ei ole vielä kirjoitettu loppuun, koska siitä puuttuvat kymmenen käskyä sekä opetus kasteesta ja ehtoollisesta. Johnsen 2011, 9–11.

¹⁵⁰ Schreiter 1994, 85.

¹⁵¹ Room. 8:19–22: Koko luomakunta odottaa hartaasti Jumalan lasten ilmestymistä. Kaiken luodun on täytynyt taipua katoavaisuuden alaisuuteen, ei omasta tahdostaan, vaan hänen, joka sen on alistanut. Luomakunnalla on kuitenkin toivo, että myös se pääsee kerran pois katoavaisuuden orjuudesta, Jumalan lasten vapauteen ja kirkkauteen.

¹⁵² Kol. 1:15–16: Hän on näkymättömän Jumalan kuva, esikoinen, ennen koko luomakuntaa syntynyt. Hänen välityksellään luotiin kaikki, kaikki mitä on taivaissa ja maan päällä, näkyvä ja näkymätön, valtaistuimet, herruudet, kaikki vallat ja voimat. Kaikki on luotu hänen kauttaan ja häntä varten.

¹⁵³ Santmire 2003, 271; Ks. myös Bouma-Prediger 2012, 100.

¹⁵⁴ Santmire 2003, 259. Santmiren artikkeli toimii erinomaisena johdantona kosmiseen kristologiaan, johon Paavali ja hänen perintönsä on huomattavasti vaikuttanut. 1900-luvun tunnetuimpia kosmisen kristologian kehittäjiä ovat brittiläinen dogmaatikko Colin Gunton (k. 2003), yhdysvaltalainen luterilainen teologi Joseph Sittler (k. 1987) sekä saksalainen reformoitu systemaatikko Jürgen Moltmann.

sittemmin etääntyneet tästä hengellisestä yhteydestä.¹⁵⁵ Pohjoissaamelaisen kertomusperinteen mukaan aurinko (*beaivváš*) koetaan isäksi (*áhčči*), ja maa äidiksi: äänteellisestikin nämä sanat 'maa' (*eana*) ja 'äiti' (*eadni*) muistuttavat toisiaan.¹⁵⁶ Kunnioittava yhteys luontoon tarjoaisi, ei ainoastaan ekologisen, vaan myös spirituaalisen vastauksen tämän päivän hengellisiin haasteisiin sekä vakaviin ympäristöongelmiin. Johnsen kritisoi kristillistä kirkkoa siitä, että se ei ole tarpeeksi painottanut ihmisen suhdetta maahan ja sitä kautta koko luomakuntaan, vaan on sen sijaan korostanut ihmisen huonommuutta suhteessa Jumalaan.¹⁵⁷

Ihmisen suhde maahan tulee esille ensimmäisessä Mooseksen kirjassa (1. Moos. 2:7)¹⁵⁸, jossa kerrotaan Jumalan muovaavan ihmisen maan tomusta¹⁵⁹ ja puhaltavan hänen sieraimiinsa elämän henkäyksen (ns. toinen luomiskertomus). Vastaavalla tavalla Jumala luo kaikki muutkin luontokappaleet (1. Moos. 2:19)¹⁶⁰. Johnsen kirjoittaa:

Sen sijaan, että ihminen on ”maasta” tai ”mullasta” luotu, kirkko on korostanut, kuinka kelpaamattomia olemme Jumalalle. Mutta jos todella uskoisimme Jumalan olevan *Elämän Jumala*, jos ottaisimme vakavasti sen, kuinka meidän ajan ihmiskunnasta on tullut uhka Jumalan hyvälle luomakunnalle, eikö silloin tämä raamatunkohta kerro, kuinka tärkeä ihmisen ja maan suhde on? - - Tänä päivänä myös saamelaiset itse ovat unohtamassa tämän hengellisen arvon. Meidän pitäisi jälleen pitää arvossaan tällaista luonnonhengellisyyttä kuin opastajana aikamme luonto- ja ympäristöhaasteissa. Maailmanlaajuinen ekologinen hätätila pakottaa meidät tutkiskelemaan tekojamme ja kysymään itseltämme kysymyksiä, joiden kanssa kamppailemme. Siksi meillä on tarve ymmärtää, että maa on osa hengellisyyttä.¹⁶¹

Koska 'luominen' on pohjoissaameksi 'sivdnideapmi' (myös 'siunaaminen'), seuraa tästä, että pohjoissaameksi 'luodusta' voidaan käyttää ilmaisua 'sivdnádus' (siunaus). Johnsen korostaa, että toisen luomiskertomuksen mukaan ihminen yhdessä muiden luontokappaleiden (*luonddugáhppáláogat*) kanssa ovat maasta luotuja *siunauksia*. Hän hakee näkemykselleen etymologista vahvistusta myös heprean kielestä, jossa sana *adam* (ihminen) liittyy läheisesti sanaan *adama* (maa). Apostolisen uskontunnustuksen ensimmäisen tunnustusosan mukaan, johon Johnsen viittaa, kaikkivaltias Jumala on taivaan ja maan luoja:

Minä uskon Jumalaan, Isään, Kaikkivaltiaaseen, taivaan ja maan Luojaan.

¹⁵⁵ Johnsen 2011, 28.

¹⁵⁶ Tunnettu pohjoissaamelainen kuvataiteilija, joikaaja ja lyyrikko Nils-Aslak Valkeapää (k. 2001) kirjoitti eepiset teoksensa *Beaivi*, *Áhčážan* (Aurinko, Isäni), joka julkaistiin vuonna 1988 sekä *Eanni*, *Eannážan* (Maa, Äitini), joka julkaistiin vuonna 2001. Áillohaksen tuotanto oli omiaan vahvistamaan saamelaisten etnistä itsetuntoa 1970-luvulta lähtien. Ks. Jernsletten 2010, 380.

¹⁵⁷ Johnsen 2011, 18, 28.

¹⁵⁸ 1. Moos. 2:7: Ja Herra Jumala muovasi maan tomusta ihmisen ja puhalsi hänen sieraimiinsa elämän henkäyksen. Näin ihmisestä tuli elävä olento.

¹⁵⁹ Pohjoissaameksi 'tomu' on käännetty 'muolda', joka on suomeksi 'multa'.

¹⁶⁰ 1. Moos. 2:19: Ja Herra Jumala muovasi maasta kaikki villieläimet ja kaikki taivaan linnut ja vei ne ihmisen luo nähdäkseen, minkä nimen hän kullekin antaisi. Ja jokainen elävä olento sai sen nimen, jolla ihminen sitä kutsui.

¹⁶¹ Johnsen 2011, 18, 28.

Johnsenilla ihminen on ”maaihminen”¹⁶², joka saa ihmisarvonsa siitä, että tämä on otettu maasta (*å være tatt av Jorden*), jonka Jumala on luonut, ja on mitä suuremmassa määrin: *Maan lapsi*.¹⁶³ Tällaisesta kristillisestä ihmiskuvasta käsin Johnsen luo omannäköistä ekoteologiaansa, jonka hän liittää alkuperäiskansojen teologiaan. Koska aihe on Johnsenilla keskeinen, sitä käsitellään omassa luvussaan viisi.

Kristus on Johnsenin mukaan ymmärrettävissä Vanhan testamentin lupausten ja profetioiden kautta. Johnsenille saamelainen etninen usko toimii ”seimenä”, johon Kristus voidaan sijoittaa,¹⁶⁴ ja juuri Kristuksesta käsin saamelaisia perinteitä on arvioitava. Saamelaisten historiasta löytyy rinnastuksia, joihin evankeliumin voi liittää. Yksi tällaisista on aurinko ja sen merkitys saamelaisille. Toisen luomiskertomuksen mukaan maa oli kuiva ja kasviton, ja sade toi siihen elämän. Saamelaisessa maailmassa (Johnsen viittanee Sápmi-alueeseen) sen sijaan jää ja lumi pysäyttävät elämän. Pitkän kylmän ja pimeän talven jälkeen aurinko sulattaa lumet, purot virtaavat ja maassa alkaa kasvaa elämää. Tästä syystä aurinko on kuvastanut elämää synnyttävää voimaa. Saamelainen aurinkosymboliikka on löydettävissä eteläsaamelaisissa rumpukalvoissa ja kertomusperinteessä, jossa saamelaisia kutsutaan *Auringon lapsiksi*.¹⁶⁵

Kun saamelaiset vielä asuivat kodassa, tuli oli sen keskeinen elementti, joka suojasi hengenvaaralliselta kylmyydeltä. Johnsenin mukaan nämä kaksi, aurinko ja tuli, muodostuivat elämää antaviksi ja suojeleviksi elinehdoiksi. Aurinko vaikutti kosmisella tasolla (makrotaso), kun taas tuli lähellä maanpintaa, laavussa (mikrotaso). Tulisijan alla hallitsi Sarakka-jumalatar, joka antoi sielun syntymättömälle lapselle sekä eläimille, ja suojeli naista synnyttämisessä. Sarakka on elämän antava jumaluus auringon ja tulen rinnalla. Johnsenin mielestä aurinkoa, tulta ja Sarakkaa tulisi arvioida Raamatun Kristus-todistuksen valossa, koska ”jokaisen ihmisryhmän perinteistä löytyvät jonkinlaiset merkit Jumalasta, jotka saavat vaeltamaan Kristusta kohti”. Saamelaisessa etnisessä uskossa Sarakka on yksi tällaisista merkeistä, joita on tulkittava Kristuksen ”seimenä”, ja näin tehtäessä Kristus loistaa ”yhä kirkkaampana”.¹⁶⁶ Tällaista spirituaalista uskontoteologista orientaatiota tarkastelen lähemmin luvussa 4.1.

Johnsen kuvaa Kristusta auringoksi, elämää suojelevaksi tuleksi sekä elämää

¹⁶² Pohjoissaameksi ”olmmoš eatnamis” ja ”eananolmmoš”, ja norjaksi ’jordskapning’ ja ’jordmenneske’. Johnsen 2011, 17; Johnsen 2007, 17.

¹⁶³ Johnsen 2011, 14–30.

¹⁶⁴ Tässä kohden Johnsen viittaa Lutheriin, joka näki Vanhan testamentin toimivan seimenä, johon Kristus saapuu Uudessa testamentissa. Johnsen 2011, 37.

¹⁶⁵ Johnsen 2011, 32–36; Johnsen 2007, 31–35.

¹⁶⁶ Johnsen 2011, 34–39.

synnyttäväksi voimaksi. Hän perustelee tulkintaansa Uuden testamentin ilmauksilla, joissa Jeesus Kristus kuvataan ”elämän valoksi” (Joh. 8:12)¹⁶⁷ ja Ilmestyskirjan näyssä (Ilm. 1:16)¹⁶⁸ ylösnousseen Kristuksen kasvot ovat kuin ”loistava keskipäivän aurinko”. Kristus on aurinko, joka pelastaa koko luomakunnan kaamoksen pimeydeltä eli synniltä.¹⁶⁹ Santmiren mukaan johannekselainen ikoni Kristuksesta kosmoksen valona, *phos cosmou*, on mitä osuvin symboli kosmisesta Jumalasta, joka säteilee kaikkialle läsnä olevaa voimaansa. Ikivanhana symbolina aurinko koetaan intensiivisenä elämän ja valon antajana, kaiken läpi tunkevana totaliteettinä.¹⁷⁰ Johnsenin rinnastus Kristukseen aurinkona myös haastaa teo-antroposentrisen jumalasuhteen: Jumala ei säteile pelastustaan vain ihmisille, vaan koko luomakunnalle. Samanlainen vaikutus on tulella Jumalan metaforana. Kiinnostavaa on, että Johnsen käyttää tätä kuvakieltä: stoalaisuudessa *tuli* ymmärrettiin perimmäisenä substanssina, joka identifioitiin sekä jumalaksi (*theos*) että logokseksi.¹⁷¹

Kristus on tuli, joka liittää ihmisiä yhteen, kuten tulisijalle kokoonnutaan tulen äärelle. Kristus eli *Elämän tulisija* asettaa myös eettisen vaatimuksen:

Tiedämme tulen vetävän puoleensa ja kokoavan ihmisiä. Haluamme tulen lämpöä ja valoa. Mitä lähempänä tulta, sitä lähempänä toisiamme! Niin on myös Kristus. Se, joka häntä lähestyy, lähestyy aina myös lähimmäistään. Muu on petollista kristillisyyttä. Valon lailla Kristus valaisee lähimmäisemme kasvot, jotta huomaamme hänet. Siksi Kristus on ”elämän tulisija”, joka korjaa maailman vääristyneet suhteet.¹⁷²

Johnsenin ajattelussa vääristyneisiin suhteisiin kuuluvat ihmisten väliset suhteet, suhde luomakuntaan sekä suhde Jumalaan. Sarakan tavoin Kristus synnyttää elämää, koska Kristuksen kautta ihminen syntyy hengellisesti (Joh. 1:12–13, 1. Joh. 5:1)¹⁷³.¹⁷⁴ Johnsen kuitenkin painottaa, ettei pelastusta ole annettu vain ihmisille, vaan koko luomakunnalle viitaten Paavalin sanoihin kärsivästä luomakunnasta (Room. 8:20–22.)¹⁷⁵

Sarakan tavoin myös Kristus on osallinen maasta, koska Johanneksen evankeliumin

¹⁶⁷ Joh 8:12: Jeesus puhui taas kansalle ja sanoi: ”Minä olen maailman valo. Se, joka seuraa minua, ei kulje pimeässä, vaan hänellä on elämän valo.”

¹⁶⁸ Ilm. 1:16: Hänellä oli oikeassa kädessään seitsemän tähteä, hänen suustaan pisti esiin kaksiteräinen, terävä miekka, ja hänen kasvonsa olivat kuin loistava keskipäivän aurinko.

¹⁶⁹ Johnsen 2011, 39.

¹⁷⁰ Santmire 2003, 271–272.

¹⁷¹ Norris 1996, 186.

¹⁷² Johnsen 2011, 40.

¹⁷³ Joh. 1:12–13: Mutta kaikille, jotka ottivat hänet vastaan, hän antoi oikeuden tulla Jumalan lapsiksi, kaikille, jotka uskovat häneen. He eivät ole syntyneet verestä, eivät ruumiin halusta, eivät miehen tahdosta, vaan Jumalasta. 1. Joh. 5:1: Jokainen, joka uskoo, että Jeesus on Kristus, on syntynyt Jumalasta, ja jokainen, joka rakastaa isää, rakastaa myös hänen lastaan.

¹⁷⁴ Johnsen 2011, 38–40.

¹⁷⁵ Room. 8:20–22: Kaiken luodun on täytynyt taipua katoavaisuuden alaisuuteen, ei omasta tahdostaan, vaan hänen, joka sen on alistanut. Luomakunnalla on kuitenkin toivo, että myös se pääsee kerran pois katoavaisuuden orjuudesta, Jumalan lasten vapauteen ja kirkkauteen. Me tiedämme, että koko luomakunta yhä huokaa ja vaikeroi synnytystuskissa.

mukaan ”Sana tuli lihaksi”(Joh. 1:14)¹⁷⁶, jonka Johnsen tulkitsee siten, että Kristus tuli *adamaksi*, ihmiseksi, joka ”otettiin maasta”.

Meille on tärkeää, että Sarakka ei kuulunut vain tuleen, mutta myös maahan. Vastaavanlaisesti Kristus on elämää antava tuli, joka samalla avaa itsensä maalle. Hän itse tuli ’adam adama:ksi’, maasta otetuksi ihmiseksi, kun hänestä tuli ”ihminen (liha), joka asui meidän keskellämme”. (Joh. 1:14) Hänen antama pelastus maailmalle on siksi pelastus koko luomakunnalle – kaikelle, joka on luotu. Paavali kirjoittaa tästä Room. 8:20–22.¹⁷⁷

Johnsen näyttää ajattelevan, että Kristus on sidottu kaikkiin luotuihin kahden kytköksen avulla: maan kautta (maanpäällinen Kristus) sekä siten, että kaikki on luotu hänen kauttaan ja häntä varten (universaali, kosminen Kristus). Kristus-usko on kuin lintu, jonka toinen siipi osoittaa maanpäälliseen, inkarnoituun Kristukseen ja toinen siipi Kristuksen universaaliuteen. Uskoa Kristuksen kahteen luontoon tarvitaan, mutta Johnsenilla Kristuksen ollessa maan päällä tämän jumalalliseen olemukseen tulee katkos:

Kristuksen taivaaseenastumisen päivänä vaalimme muistoa siitä, kun Jeesus palasi taivaaseen. Silloin hän sai takaisin koreuden, joka hänellä oli jo alusta lähtien ollessaan Jumalan luona. Kun Jeesus eli ihmisenä maan päällä, häntä koskivat ihmiselämän ehdot. Mutta kun hän jälleen astui taivaaseen, hänelle annettiin takaisin hänen jumalallinen täyteytensä. Se tarkoittaa, että hän jälleen pystyy täyttämään kaiken ja päättämään kaikesta, kuten Paavali kirjoittaa: ”Hän, joka laskeutui alas, nousi myös kaikkia taivaita ylemmäs *täyttääkseen kaikkeuden läsnäolollaan*” (Ef. 4:10)^{178, 179}.

Tekstikatkelmista herää liuta patristisen ajan klassisia kysymyksiä: Mikäli Kristus ymmärretään luoduksi olenoksi, ”maasta otetuksi ihmiseksi”, voiko luotu olento lunastaa toista luotua olentoa? Onko ollut aika, jolloin häntä ei ollut, ja mikäli näin on, kuinka kaikki on voitu luoda hänen kauttaan? Mikäli Kristus ei ole samaa olemusta Jumalan kanssa ollessaan maan päällä, lakkaako hän olemasta silloin Jumala? Huomaamme helposti, minkälaisiin vaikeuksiin Johnsen ajautuu kirjoittaessaan Kristuksen olevan ihmisen tavoin maasta *otettu* olento. Johnsen väittää Kristuksen olevan, ei vain ihmiskunnan, vaan koko

¹⁷⁶ Joh. 1:14: Sana tuli lihaksi ja asui meidän keskellämme. Me saimme katsella hänen kirkkauttaan, kirkkautta, jonka Isä ainoalle Pojalle antaa. Hän oli täynnä armoa ja totuutta.

¹⁷⁷ ”Poenget for oss er at Sáráhkka ikke bare knyttes til ilden, men også til jorden. På liknende vis er Kristus den livgivende ilden som samtidig tar opp i seg jorden. Han ble selv «adam av adama» et menneske tatt av jorden, da han ble «menneske (kjød) og tok bolig i blant oss.» (Joh. 1:14) Frelsen han gir til verden, er derfor en frelse for hele skaperverket – for alt som er skapt. Paulus skriver om dette i Rom. 8:20–22.” Johnsen 2007, 39; Johnsen 2011, 41. Ks. myös Johnsen 2012, 200–202.

¹⁷⁸ Katkelma on Ef. 4:10. Efesolaiskirjettä ei nykyisen raamatuntutkimuksen mukaan pidetä Paavalin aitona kirjeenä, vaan se luetaan deuteropaavalilaiseen kirjallisuuteen, joka syntyi apostolin kuoleman jälkeen. Kuula 2001, 35–36.

¹⁷⁹ ”Kristi himmelfartsdag er dagen vi feirer at Jesus vendte tilbake til himmlen. Da fikk han tilbake den herligheten han hadde hos Gud Fader fra begynnelsen av. Da Jesus levde som et menneske, var han i stor grad bundet av de grensene som hører menneskelivet til. Men da han kom tilbake til himmelen, fikk han tilbake sin guddoms fylde. Det betyr at han igjen kan fylle alt og råde over alt, slik Paulus skriver: «Han (Kristus) som steg ned, er den samme steg høyt opp over alle himler *for å fylle alt*.» (Ef. 4:10)” Johnsen 2007, 42; Johnsen 2011, 44. Ks. myös Johnsen 2011, 38: ”Vaikka Jumalan Pojasta tulikin ihminen nasarealaisen Jeesuksen kautta, niin emme saa kuitenkaan koskaan unohtaa, että Kristus yhä on Jumala, jolle jumalallinen voima annettiin takaisin ylösnousemuksen jälkeen.”

luomakunnan pelastaja, mutta väite on epäjohdonmukainen, mikäli Kristuksen ei tunnusteta jakavan samaa olemusta kuin Jumalan ja olevan ”syntynyt, ei luotu, joka on samaa olemusta kuin Isä ja jonka kautta kaikki on saanut syntynsä”, kuten Nikean-Konstantinopolin (381) uskontunnustuksessa lausutaan. Tällä *credolla* haluttiin torjua sellaiset Jeesuksen identiteettiin kuuluvat väärintulkinnat, joiden mukaan Jeesus olisi luotu olento eikä hän jakaisi Jumalan kanssa samaa olemusta (kreik. *homoousios*).¹⁸⁰ Johnsenin maanpäällisen Kristuksen ebioniittimäinen¹⁸¹ kuvaus tuo Johnsenin kosmiseen kristologiaan kiusallisen, areiolaisen¹⁸² vivahteen: ensimmäinen ja toinen Adam sekoittuvat olemuksellisesti.

Johnsenin mukaan Apostolisen uskontunnustuksen toinen osa korostaa Kristuksen merkitystä synnistä lunastajana sekä henkimaailman monikerroksisuutta.

ja Jeesukseen Kristukseen, Jumalan ainoaan Poikaan, meidän Herraamme, joka sikisi Pyhästä Hengestä, syntyi neitsyt Mariasta, kärsi Pontius Pilatuksen aikana, ristiinnaulittiin, kuoli ja haudattiin, astui alas tuonelaan, nousi kolmantena päivänä kuolleista, astui ylös taivasiin, istuu Jumalan, Isän, Kaikkivaltiaan, oikealla puolella ja on sieltä tuleva tuomitsemaan eläviä ja kuolleita.

Tässä Johnsen näkee selvän yhtymäkohdan uskontunnustuksen maailmankuvan sekä saamelaisen kosmologian välillä: pelastaessaan ihmissielua *noaidi* eli saamelainen samaani teki sielunmatkan taivaan, maan ja vainajalan välillä. *Noaidi* oli näiden maailman eri segmenttien välittäjähahmo, sillä vain hän kykeni suostuttelemaan näkymättömiä voimia. Johnsenin mukaan Raamatun maailmankuva muistuttaa saamelaisen etnisen uskon kolmiosaista maailmaa. Kristuksen tavoin *noaidi* oli hengellinen parantaja, lunastaja ja välittäjä, joka otti kantaakseen yhteisönsä sairaudet.¹⁸³

Viimeisen Apostolisen uskontunnustuksen tunnustusosan Johnsen yhdistää luonnonmystiikkaan ja Hengelle antautumiselle:

ja Pyhään Henkeen, pyhän yhteisen seurakunnan, pyhän yhteyden, syntien anteeksiantamisen, ruumiin ylösnousemisen ja iankaikkisen elämän.

Raamatun alkukielillä (hepreaksi *ruah* ja kreikaksi *pneuma*) sana ’tuuli’ tarkoittaa lisäksi ’henkeä’ ja ’lepoa’. ’Jumalan Henki’, Johnsen selittää, voidaan ymmärtää ’Jumalan levoksi’ sekä ’Jumalan tuuleksi’. Raamatussa ’tuuli’ saa näin teologisen rinnastuksen

¹⁸⁰ McGrath 2012, 36–40, 387–391.

¹⁸¹ Ebionitismilla viitataan sellaiseen näkemykseen, jonka mukaan Jeesus Kristus on inhimillinen hahmo, joka karismaattisten lahjojensa avulla eroaa tosin muista ihmisistä. McGrath 2012, 657.

¹⁸² Areiolaisuudella viitataan Areios-nimisen papin (n. 250–n. 336) näkemykseen, joiden mukaan a) Isä ja Poika eivät ole samaa olemusta (*ousia*), b) Poika on luotu olento (*ktisma* tai *poiema*), vaikka hän oli maailmojen luoja ja c) oli kuitenkin aika, jolloin häntä ei ollut. Areiolaiskiista vaikutti ratkaisevasti kristologian kehittymiseen 400-luvulla. McGrath 2012, 387–391, 656.

¹⁸³ Johnsen 2011, 44–48.

Jumalaan. Johanneksen evankeliumissa (Joh. 3:8)¹⁸⁴ mainitaan ihminen, joka on ”Hengestä syntynyt”. Pohjoissaameksi ilmaus on käännetty ”lea riegádan Biekkas” (suom. on syntynyt Tuulesta)¹⁸⁵.¹⁸⁶ Tuulen liikkeellä on konkreettinen merkitys poroja laidunnettaessa, koska poro kulkee aina vastatuuleen saadakseen informaatiota tuulen avulla lähellä vaanivista petoeläimistä tai hyvistä laidunmaista. Tuulella on siten ollut aivan erityinen merkitys saamelaisessa maailmankuvassa, jossa *Bieggaoimmái*-jumala (Tuulenumala) hallitsi tuulenvoimia. Johnsen rinnastaa poron ihmiseen kirjoittamalla, että ”Henki välittää sanomaa Jumalasta”. Henki on kuin tuuli, jonka voima ei ole hallittavissa. Hengen elämän vastakohtana on illuusio vapaudesta, jossa ihminen itse päättää kaikista asioistaan käpertyen itseensä (*homo incurvatus in se*).¹⁸⁷ *Tuulen lapsena* oleminen tarkoittaa kokonaisvaltaista antautumista Hengen sanomalle:

Jumalan Henki on kaikkialla ja se vaikuttaa meidän keskellämme. Hengellinen elämä tarkoittaa sitä, että me aina *kuuntelisimme* Hengen hengitystä, *avaisimme* sydämemme sille, ja antaisimme sen itseämme liikuttaa. Tuulen lapsena eläminen on uskoa antautua Hengelle ja tehdä sille tilaa, jotta se voisi vaikuttaa elämässämme.¹⁸⁸

Augustinukseen nojaten Johnsen kuvailee ihmisen elämää rauhattomaksi koti-ikäväksi Jumalan luo, ja kutsuu tätä Jumala-kaipuuta ”lohensydämeiksi”¹⁸⁹. Synnin seurauksena ihmisen ”sielun joki” on näivettynyt, mutta siitä huolimatta ihminen kantaa mukanaan ”muistoa siitä, missä kerran olimme, ja se muistuttaa lähdeä, jota synnyimme kantamaan mukamme. Tämä muisto on ennen kaikkea *sisäistä kaipuuta*. Kaipuuta kokonaisuuteen, rauhaan, yhteisöllisyyteen ja rakkauteen.”¹⁹⁰ Johnsenilla ihminen kantaa mukanaan sisäistä jumala-aistia (*sensus divinitatis*), jonka avulla tämä tuntee Jumalan olemassaolon ja toiminnan maailmassa.¹⁹¹ Lohesta kerrotaan, että kun se on tehnyt matkan joesta valtamerelle, se palaa kesällä takaisin siihen jokeen, jossa se on ollut lohenpoikasena. Johnsen rinnastaa tämän lohen vaellusreitit ihmisen elämään, jossa Jumalasta eksytään ulapalle, mutta jossa kaivataan takaisin kotiin, *Alkulähteen* luokse. Näin lohen ollessa kotoisin joesta, ihminen on lähtöisin Jumalasta. Jumalan läheisyys tunnistetaan siitä, kun ihmisen sisäinen levottomuus lakkaa, ja rauha ja lepo nousevat pintaan. Johnsen kirjoittaa, että

¹⁸⁴ Joh. 3:8: Tuuli puhalttaa missä tahtoo. Sinä kuulet sen huminan, mutta et tiedä, mistä se tulee ja minne se menee. Samoin on jokaisen Hengestä syntyneen laita.

¹⁸⁵ Norjaksi ”født av Vinden”. Johnsen 2007, 52.

¹⁸⁶ Johnsen 2011, 52–54.

¹⁸⁷ Johnsen 2011, 53–56; Johnsen 2011, 118.

¹⁸⁸ Johnsen 2011, 55; Johnsen 2007, 52–53.

¹⁸⁹ Pohjoissaameksi ’luossaváibmu’, norjaksi ’laksehjerte’.

¹⁹⁰ Johnsen 2011, 64; Johnsen 2007, 62.

¹⁹¹ Ks. Kojonen 2014, 71–72.

Jumalan elämänlähde on levon vesi (Ps. 23:2)¹⁹².¹⁹³ Vaikka Johnsenin teologinen kieli saa saamelaiskontekstuaalisen sävyn, sen teemat johdattavat viisausteologisen perinteen ytimeen, jossa korostuvat kaipaus ja rakkaus.¹⁹⁴ Myös Jumalaan viittaaminen Lähteenä kumpuaa kristillisestä mystiikasta.

Levon ja rauhan vastakohtana Johnsen mainitsee kaupunkiympäristön, jossa on vaikea tunnistaa tuulta, koska ”Henki puhuu usein hiljaisuudessa”.

Pyhän Hengen tuuli ympäröi meitä jatkuvasti, mutta useinkaan emme koe sitä. - - On useita syitä sille, miksi emme tunne Hengen levähdystä. Syitä hengelliselle ”kuuroudelle” on se, että muut asiat vetävät meitä enemmän puoleensa. Mikäli ihminen asuu isossa, meluisassa kaupungissa, on vaikea tuntea tuulta. On vaikea kuulla tuulen huminaa puiden välissä ajoneuvojen vilskeessä. Niin on myös ihmisen mieli. Usein mielemme on kuin iso kaupunki. Täytämme mielemme kaikella sellaisella, jonka näemme ja kuulemme, että on mahdotonta tunnistaa Hengen lepoa.¹⁹⁵

Johnsen perustelee Pyhän Hengen kuuntelemista hiljaisuudessa sillä, ettei Jumala ilmestynyt Eliallekaan kovassa melussa, vaan kun kuului ”hiljaista huminaa” (1. Kun. 19:11–13)¹⁹⁶.

Kuitenkaan Johnsen ei tarkoita, etteikö Henki vaikuttaisi myös kaupungissa, vaan se on läsnä kaikkialla aina luomista myöten, kun ”Jumalan henki liikkui vetten yllä” (1. Moos. 1:2)¹⁹⁷.

Johnsenin mielestä kristillinen kirkko ei ole antanut paljoa arvoa luonnonmystiikalle, jossa Jumalan läsnäolo aistitaan luomakunnassa, ja siksi monetkaan eivät uskalla tuoda esille luonnossa kokemia hengellisiä kokemuksiaan kristillisessä viitekehyksessä.

Johnsenille ”luonnon äänen kuunteleminen” on samalla Jumalan Hengen tuntemista.¹⁹⁸

Myös kirkko tarvitsee Hengen eläväksi tekevää voimaa, muuten se lakkaa olemasta elävä kirkko. Kirkolla on sijansa *Elämän kehässä*, jossa kaikki luomakunnan voimat vaikuttavat toisiinsa.¹⁹⁹

Elämän kehässä kaikki on yhteydessä toisiinsa ja osaset ovat toisista riippuvaisia. Yhteisölliseen tuntoomme kuuluvat ihmisten lisäksi myös: eläimet ja linnut – ja mikseivät vielä puut ja kivetkin. Meidän elämämmme, Elämän kehän, täytyisi pitää sisällään seuraavat tärkeät arvot: tahto yhteyteen (solidaarisuus), riippuvaisuus, tottelevaisuus ja rakkaus kaikkea luotua kohtaan.²⁰⁰

Ilmaus ’Elämän kehä’ ei tule saamelaisesta elämänfilosofiasta, vaan pohjoisamerikkalaisen oglala sioux -alkuperäiskansan hengellisestä perinteestä, jossa *the Circle of Life* on keskeisellä

¹⁹² Ps. 23:2: Hän vie minut vihreille niityille, hän johtaa minut vetten ääreen, siellä saan levätä.

¹⁹³ Johnsen 2011, 64–66.

¹⁹⁴ Kainulainen 2005, 205.

¹⁹⁵ Johnsen 2011, 56–57.

¹⁹⁶ 1. Kun. 19:11–13: Herran ääni sanoi: ”Mene ulos ja seiso vuorella Herran edessä. Herra kulkee siellä ohitsesi.” Nousi raju ja mahtava myrsky, se repi vuoria rikki ja murskasi kallioita. Mutta se kävi Herran edellä, myrskyssä Herra ei ollut. Myrskyn jälkeen tuli maanjäristys, mutta Herra ei ollut maanjäristyksessä.

Maanjäristystä seurasi tulenlieska, mutta Herra ei ollut tullessakaan. Tulen jälkeen kuului hiljaista huminaa.

¹⁹⁷ 1. Moos. 1:2: Maa oli autio ja tyhjä, pimeys peitti syvyydet, ja Jumalan henki liikkui vetten yllä.

¹⁹⁸ Johnsen 2011, 57–60.

¹⁹⁹ Johnsen 2011, 62.

²⁰⁰ Johnsen 2011, 27.

sijalla.²⁰¹ Johnsen kirjoittaa, että siinä korostuu yhteenkuuluvuus ja riippuvuus kaikkien luotujen välillä, minkä tuntomerkinä on harmonia. Tämän kehän keskiössä on Luoja, Suuri Henki, josta kaikki elämä on lähtöisin ja joka syleilee kaikkea. Vain yhteydessä tähän Suureen Henkeen Elämän kehä on kokonainen. Kehä ei ole täydellinen, koska ihminen on ainoa olento, joka ei löydä luonnollista paikkaansa siinä. Ihmisen täytyy oppia asettumaan suureen kokonaisuuteen – ja etsiä hengellistä apua itsensä ulkopuolelta.²⁰²

Yksittäisen ihmisen uudelleen kokonaiseksi tekeminen tapahtuu aina luomakunnan kokonaisuuden rajojen sisällä. Minun kokonaisuuteni, yhteisöni kokonaisuus ja luomakunnan kokonaisuus ovat vain saman totuuden eri puolia. Elämän tavoitteena on siis asettua Elämän kehään. Toisin sanottuna: ihmisen täytyy asettua Suureen, ikuiseen yhteyteen – siihen missä Luoja itse on lähteenä ja ytimenä.²⁰³

Maa, Aurinko ja Tuuli muodostavat Elämän kehän, jossa kaikki kuuluu yhteen näkymättömin sitein. Tämän kehän keskellä on kosminen Kristus, sillä kaikki on luotu hänen kauttansa ja häntä varten (Kol. 1:16)²⁰⁴ Kristus on läsnä kaikissa luoduissa.²⁰⁵ Koska kaikki on luotu Kristuksen kautta, vain hänen avullaan Elämän kehä kuroutuu yhteen. Tästä herää kysymys ihmisen roolista tällaisessa kosmisessa kristologiassa, jollaiseksi nimitän Johnsenin mallia. Johnsen näyttää ajattelevan, että luomakunnan alkutilassa Elämän kehä on ollut spirituaalisesti ja ekologisesti täydellinen, kun ihminen on elänyt ”maaihmisinä”. Kun synti sai otteen ihmisestä, tämä käpertyi itseensä ja etääntyi Jumalasta, Lähteestä. Elämän Jumalasta vieraantuminen sai aikaan vieraantumisen itsestä, lähimmäisistä ja luomakunnasta. Synti aiheutti Elämän kehän rikkoutumisen.²⁰⁶ Korjatakseen ”vääristyneet suhteet” Jumala lähetti Poikansa, Kristuksen, jonka kautta uudet suhteet ja elämä syntyy (Sarakan tavoin). Kristus on näiden yhteyksien palauttaja, ja siten ”synnytystuskainen” luomakunta tulee osalliseksi pelastuksesta. Ihminen ei synnin vuoksi luonnollisesti kuulu Elämän kehään, vaan hänen tehtäväkseen jää siihen asettuminen. Alkutilasta ihmiseen on jäänyt ”muisto” Lähteestä, jossa hänet on kerran luotu. ”Luonnon äänen kuunteleminen” on Pyhän Hengen puhetta, joka avaa silmät luomakunnan ”hätätilalle”, jonka synti on saanut aikaan. Seuraako tästä ajatteluketjusta, että ihmisen pelastus on siis yhtä kuin luomakunnan pelastus? Tarkoittaako Kristuksen löytäminen ekologisen hätätilan raukeamista? Pystyykö kosminen Kristus

²⁰¹ Vuonna 1997 Johnsen oli Kanadassa opiskelijavaihdossa protestanttisessa *Dr. Jessie Saulteaux Resource Centre* -alkuperäiskansakeskuksessa. Siellä opintojensa aikana hän tutustui oglala sioux -alkuperäiskansan hengelliseen perinteeseen. Tämä vaikutti häneen niin, että hän kirjoitti käytännöllisen teologian opinnäytetyönsä pohjoisamerikkalaisesta alkuperäiskansateologiasta ja sen sovellusarvosta saamelaiskirkollisessa kontekstissa. Wikipedia Tore Johnsen.

²⁰² Johnsen 2011, 26–28.

²⁰³ Johnsen 2011, 28.

²⁰⁴ Kol. 1:16: Hänen välityksellään luotiin kaikki, kaikki mitä on taivaissa ja maan päällä, näkyvä ja näkymätön, valtaistuimet, herraudet kaikki vallat ja voimat. Kaikki on luotu hänen kauttaan ja häntä varten.

²⁰⁵ Johnsen 2011, 62.

²⁰⁶ Johnsen 2011, 27.

korjaamaan kärsivän luomakunnan vain ihmisen kautta? Mikäli näin on, silloin ihmisen rooli muodostuu tällaisessa mallissa merkittäväksi. Palaan näihin kysymyksiin luvussa 5 konstruoidessani Johnsenin ihmiskuvaa ja roolia Jumalan pelastussuunnitelmassa. Tässä kohdin vaikuttaa ilmeiseltä, että ihminen ja luomakunta sulautuvat osaksi samaa eskatologista kohtaloa.

3.3 Elämän kehän teologia kristologisena laajennuksena

Läpi Maan lapset -teoksen kolme keskeistä käsitettä nousevat selittämään Johnsenin kristologista mallia: *Elämän Jumala*, *Elämän tulisija* ja *Elämän kehä*. Alla olevassa taulukossa hahmottelen tulkintaani käsitteiden merkityksestä.²⁰⁷

Käsite	Muita nimityksiä	Merkitys	Rooli pelastushistoriassa
<i>Elämän Jumala</i>	”Alkulähde”, ”Lähde” ”Luoja”	Kaiken luodun lähde, sovinnon lähde	Luominen, säteilee voimaansa kaikkialle
<i>Elämän kehä</i>	”Suuri, ikuinen yhteys”, ”Elämän kokonaisuus”	Kosminen Jumalan luomakunta	Elämän kehä odottaa sulkeutumista
<i>Elämän tulisija</i>	”Kristus”	Jumalan rakkaus, rakkaus lähimmäiseen	Korjaa vääristyneet suhteet, sovitus ja sovinto, luominen

Kristillinen kirkko on osa Elämän kehän kiertoa, jossa Pyhä Henki tekee eläväksi. Vaikka Johnsen painottaa Kristuksen uutta synnyttävää voimaa, hän ajattelee, että tähän eläväksi tekevään voimaan osallistuvat myös Pyhä Henki ja Elämän Jumala, joten Elämän kehän keskiössä ei yksinään Kristuksen persoona vaikuta, vaan kolmiyhteinen Jumala.

Artikkelissaan *Teologi fra et Livets Sirkel* (2007) Johnsen kirjoittaa tekevänsä *Elämän kehän teologiaa*, tai oikeastaan *rikkinäisen Elämän kehän teologiaa* ekosentrisenä vastineena köyhien vapautuksen teologialle.²⁰⁸ Tähän ekosentriseen tulkintakehykseen palaan myöhemmin.

Koska käsite *Elämän kehä* toistuu Johnsenin teksteissä muuallakin kuin Maan lapset -teoksessa, kutsun hänen ajatteluaan ”rikkinäisen Elämän kehän teologian” sijaan lyhennettynä *Elämän kehän teologiaksi*. Termin ’elämä’ käyttö teologiassa ei ole mikään uusi innovaatio: Latinalaisen Amerikan El Salvadorin kirkko on omaksunut luterilaisen version vapautuksen

²⁰⁷ Ks. Johnsen 2011, 15, 27–28, 33, 40, 61–62, 65–66, 106, 115.

²⁰⁸ Johnsen 2007b, 221–222.

teologian suuntauksesta, josta käytetään nimeä *elämän teologia*. Käytännössä tämä on ilmennyt yleisen pappeuden korostamisena ja huono-osaisten, köyhien auttamistoimintana.²⁰⁹ Tällaiseen elämänteologiseen praksikseen Johnsenilla ei ole kytköstä:²¹⁰ hänen ajattelussaan luomakunta on se huono-osainen, josta kaiken teologian on lähdettävä liikkeelle.

Minkälainen on Johnsenin *Elämän tulisija* eli minkälainen Kristus-kuva piirtyy kosmisessa Elämän kehän mallissa? Maan lapset -teoksen raamattuhermeneutiikka johdattaa Johanneksen evankeliumiin, johon Johnsen viittaa useammin kuin mihinkään muuhun Raamatun kirjaan. Varsinkin viittaus neljännen evankeliumin prologiin paljastaa, että Johnsenin ymmärrys Kristuksesta edustaa logos-kristologiaa. Sen valossa hänen Kristuksen ihmisyyttä painottava ulottuvuus voidaankin tulkita teologiseksi lapsukseksi. Hänen kokonaisrakennelmansa ohjaa sellaiseen kosmiseen Kristus-tulkintaan, joka painottaa 1) kaiken olevan luotu Kristuksen kautta, ja että 2) koko luomakunta pelastuu Kristuksen kautta. Niinpä on perusteltua ehdottaa logos-teologiaa tällaisen kosmisen systeemin selittäjäksi.

Johanneksen evankeliumin prologia on tulkittu toisena genesiksenä, kun ensimmäisen mukaan ”Alussa Jumala loi taivaan ja maan” (1. Moos. 1) ja Uudessa testamentissa sanamuoto kertautuu, nyt kristologisesti ”Alussa oli Sana. - - Kaikki syntyi Sanan voimalla” (Joh. 1:1 & 1:3)²¹¹.²¹² Filon Aleksandrialainen ja Herakleitos valjastivat uusplatonismissa käytetyn logos-termin tarkoittamaan kosmista lakia, joka sitoo kaiken yhteen luoden harmonisen kokonaisuuden. On myös ehdotettu, että *logos* olisi yhtä kuin *Sofia*, mystinen feminiininen Viisaus, josta viisausteologia on saanut nimensä. Toisen vuosisadan apologeettiseksi kutsutussa teologiassa²¹³ logos tulkittiin inkarnoiduksi Sanaksi, Jeesus Nasaretilaiseksi, joka ”tuli lihaksi”.²¹⁴

Metafyysisenä konseptina *logos* palvelee roolia maailman luomisessa. Sen kosminen merkitys on samansuuntainen kuin raamatunjakeissa Kol. 1:15–16 ja Ef. 4:10, joita Johnsen hyödyntää rakentaessaan mallia kosmisesta Kristuksesta kosmisena lunastajana. Toisen vuosisadan jälkeen teologinen huomio kiinnitettiin sanaan Poika, jota koskeva paradigma muotoiltiin seuraavina vuosisatoina. Teologi Russell Norrisin mukaan nikealainen

²⁰⁹ Aaltonen 2015.

²¹⁰ Johnsenin ajattelussa tosin on yhtymäkohtia latinalaisamerikkalaiseen ekofeminismiin. Tätä pohdin luvussa 5.

²¹¹ Joh. 1:1–5: Alussa oli Sana. Sana oli Jumalan luona, ja Sana oli Jumala. Jo alussa Sana oli Jumalan luona. Kaikki syntyi Sanan voimalla. Mikään, mikä on syntynyt, ei ole syntynyt ilman häntä. Hänessä oli elämä, ja elämä oli ihmisten valo. Valo loistaa pimeydessä, pimeys ei ole saanut sitä valtaansa.

²¹² Lossky 1978, 58–59; Norris 1996, 190.

²¹³ Logos-kristologiaa kehittivät apologeetikoiksi kutsutut patristisen ajan teologit, kuten Justinos Marttyyri, Athenagoras, Tatian ja Theofilos. Norris 1996, 190.

²¹⁴ Norris 1996, 185, 187–190.

kristologinen ymmärrys vahvisti käsitystä Jumalan ja Pojan suhteesta, mutta samalla erotti Pojan radikaalisti luomakunnasta,²¹⁵ näkemys, joka eroaa huomattavasti kosmisen kristologian ajatuksesta. Johannekselaisessa teologiassa korostuukin perikoreettinen suhde kolmiyhteisen Jumalan, luomisen ja lunastuksen välillä.²¹⁶ Johnsenin teologisena tavoitteena on tehdä laajennus kristologiaan niin, että lunastus, Jumalan rakkaus, ei koske vain ihmisen ja Jumalan välistä suhdetta, vaan Jumalan suhdetta koko luomakuntaan. Kiinnostavasti Johnsen ei kirjoita armosta,²¹⁷ vaan pelastuksesta, joka tulee koko luomakunnan osaksi. Johnsenin laajennuksen ilmoituksellisena lähteenä on Raamattu ja sen kosmiseen kristologiaan eniten vaikuttaneet raamatunkohdat.

3.4 Maan lapset -teoksen vastaanotto

Maan lapset -teosta on analysoitu kahdessa tieteellisessä artikkelissa: ensimmäisessä alkuperäiskansatutkimuksen ja toisessa uskontohistoriallisesta näkökulmasta. Teos on kirvoittanut myös yhden puheenvuoron. Uskontohistorioitsija Olle Sundström Uumajan yliopistosta luonnehtii Maan lapset -teosta ”luovaksi ja innovatiiviseksi”. Samalla se hänen mukaansa pyrkii olemaan uskollinen luterilaiselle perinteelle. Johnsen toivoo teosta käytettävän kirkollisessa opetustyössä, ja Sundström tietää kertoa, että kirjaa on jaettu kaikille Pohjois-Norjan hiippakuntien papeille, ja sitä on käytetty teologisena kurssikirjana Tromssan yliopistossa.²¹⁸ Johnsenin ”teologisen projektin” tavoite ei Sundströmin mukaan ole kilpailla Lutherin katekismusten kanssa eikä esittää mitään uutta kristillistä luterilaista oppia, vaan esittää avoin kutsu keskustelemaan evankeliumista ja identiteetistä saamelaisessa kulttuurissa ja historiassa.²¹⁹

Sundström tulkitsee Johnsenin haluavan elvyttää ja uudelleen tulkita tiettyjä saamelaisia *arvoja* sekä *symboleita*, jotta saamelaiset eivät kokisi kristinuskoa vieraaksi. *Dedemonisoimalla* saamelaista etnistä uskoa Johnsen pyrkii nostamaan esille niitä saamelaisten historian elementtejä, jotka kristillisessä lähetyksessä pyrittiin kitkemään. Sundström huomauttaa, että yhtäältä Johnsen asettuu vastarintaan dominoivaa globalisaatiota vastaan ja toisaalta toimii tuon globaalien valtakoneiston eli kirkon puolesta puhujana ja ”kristillisenä lähetyssaarnaajana”. Sundströmin mielestä tässä ei kuitenkaan vallitse ristiriitaa, vaan hän tulkitsee Johnsenin rekonstruoivan etnisiä yhteyksiä tai eräänlaisia *etnisen*

²¹⁵ Norris 1996, 187, 192.

²¹⁶ Moltmann 1985, 258–259.

²¹⁷ Johnsen viittaa armoon sovituksen yhteydessä: ”Sillä tavoin sovitus on kokonaisuudessaan ansaitseman lahja meille. Raamattu kutsuu sitä *armoksi*.” Johnsen 2011, 116.

²¹⁸ Sundström 2016, 218.

²¹⁹ Sundström 2016, 224; Johnsen 2011, 9.

*identiteetin merkkejä.*²²⁰ Håkan Rydvingin mukaan saamelaisten etninen usko oli esikristillisen ajan saamelaiselle tärkeimpiä etnisen identiteetin merkkejä.²²¹

Sundströmin mielestä on vielä liian aikaista ottaa kantaa siihen, kuinka onnistunutta Johnsenin teologinen projekti on, koska mitään kattavaa tutkimusta ei ole tehty siitä, kuinka saamelaisen etnisen uskon symbolien käyttö koetaan saamelaisessa kristillisessä viitekehyksessä. Sundström kirjoittaa vain yksittäisistä kommenteista saamelaisilta, joista osa on kokenut näiden elementtien käytön (esimerkiksi liturgiassa) positiivisena, kun taas jotkut, erityisesti pohjoissaamelaiset, ovat kokeneet ne negatiivisina. Sundström huomauttaa, että vastustusta esikristillisten symbolien tuomiselle kirkkoon on esiintynyt alueella, jossa lestadiolaisuus on voimakkaasti vaikuttanut.²²² Huomio ei ole yllättävä, kun sitä peilaa lukuun 2.4, jossa toin esille Laestadiuksen demonisoineen saamelaista etnistä uskomuskavalkadia kristillisessä viitekehyksessä. Voidaankin väittää Johnsenin operoivan juuri päinvastaisella taktiikalla kuin Laestadius: Johnsen pyrkii vapauttamaan saamelaisen etnisen uskon demonisoinnin ikeestä. Uskontohistoriallisesti tarkasteltuna Johnsenin Maan lapset -teoksen teologista projektia ei siis ainakaan voi rohkeuden puutteesta syyttää – jos nyt ei suoranaisten uhkarohkeudenkaan puutteesta.

Alkuperäiskansatutkija Torjer A. Olsen Tromssan yliopistosta on myös analysoinut Maan lapset -teosta. Hänen näkemyksensä ovat Sundströmiin nähden kriittisiä, jopa radikaaleja. Hänestä Johnsenin teoksen kieli on eräänlaista ”myyttistä kieltä”, joka on irrallaan todellisuudesta. Olsenin mielestä teos edustaa niin sanottua *ekoindigenismia*, jonka mukaan läheisyys luontoon muodostuu ideologiseksi ekoetnisyydeksi, jossa alkuperäiskansat taistelevat kärsivän ympäristön puolesta länsimaista kehitystä ja kapitalismia vastaan.²²³ On aivan totta, että Johnsen viittaa materialistiseen ahneuteen ja sitä kautta epäsuorasti kapitalismiin, mutta teoksessa ei mielestäni esiinny Olsenin esittämää dikotomiaa alkuperäiskansojen ja länsimaalaisen kulttuurin välillä. Koska Johnsen kirjoittaa, että saamelaiset ovat itsekin etääntyneet perinteisistä saamelaisista hengellisistä arvoista, voidaan Johnsenin kritiikki tulkita kohdistuvan jälkimoderniin ihmiseen yleisesti.

Olsenin huomio kiinnittyy siihen, minkälaisen roolin kaupunkiympäristö saa Johnsenin ajattelussa. Kaupunkihan mainitaan teoksessa vain siinä yhteydessä, kun Johnsen kuvaa ihmismielen kaoottisuutta ja kaupunkiympäristön informaatiotulvaa sekä melua.

²²⁰ Sundström 2016, 224–225.

²²¹ Rydving 1995, 43, 79.

²²² Sundström 2016, 217.

²²³ Olsen 2014, 179, 184, 188.

Kaupungissa ihmisen on vaikea tunnistaa Pyhää Henkeä.²²⁴ Olsenin mielestä Johnsen näin määrittelee ja kanonisoii autenttisen saamelaisen kristillisyyden eikä ota mitenkään huomioon sitä tosiasiaa, että suurin osa tämän päivän saamelaisista (ja muista alkuperäiskansojen edustajista) asuu kaupungeissa. Olsen väittää, että Johnsenin saamelaisen hengellisen identiteetin ulkopuolelle jäävät kaikki kaupungissa asuvat saamelaiset ja ne, joilla läheinen luontosuhde on katkennut. Olsenin tulkinnan mukaan Johnsenin käsitykset oikeanlaisesta saamelaisuudesta, hengellisyydestä ja kristillisyydestä pohjaavat loppukädessä luontosuhteeseen.²²⁵

Olsenin analyysin taustalla vaikuttaa olevan käsitys, jonka mukaan autenttinen luontosuhde on mahdollista kokea vain Saamelaisalueella. Hän soveltaa Johnsenin ajatteluun kahtiajakoa autenttiseen (Sápmi) ja epäaitoon (kaupunki) ympäristöön, mikä ei tee oikeutta Johnsenin teokselle, sillä siinä ei kielletä mahdollisuutta, etteikö Jumalan läsnäoloa voisi kokea myös kaupunkiympäristössä. Johnsenille Jumala on kaikkialla. Hän kirjoittaa, että Jumala-kaipuu tunnistetaan parhaiten levossa ja hiljaisuudessa, jossa rukous luonnollisemmin syntyy.²²⁶ Johnsen ammentaa aineksia omaan teologiseen ajatteluunsa luonnonmystiikasta, ja sillä on mielestäni vain ohut kytkös sellaiseen eksklusiiviseen saamelaisen hengellisen identiteetin määrittelyyn, josta Olsen Johnsenia kritisoi. Tästä kieli myös Johnsenin kielenkäyttö, joka ei sisällä luokittelevaa me–te–he -käsitteistöä. Olsen ei väitäkään tarkastelevansa Johnsenia teologisesti – hän analysoi Maan lapset -teosta *identiteettipoliittisella* välineistöllä.

Risto Saarisen mukaan identiteettipoliitiikalla, laajassa merkityksessä, voidaan tarkoittaa niitä tekijöitä ja merkityksiä, jotka luovat yhteisöjä. Hänen mukaansa ylipäätään ”kaikissa uuden politiikan lajeissa olennaista on määritellä se tietty ero, joka antaa omalle ryhmälle ja minulle itselleni muista erottavan identiteetin”.²²⁷ Mielestäni Sundströmin huomio Rydvingin esittämästä teoriasta, jossa saamelainen etninen usko on *etnisen identiteetin merkki*, soveltuu paremmin Johnsenin Maan lapset -teoksen kokonaiskuvaan kuin Olsenin analyysi Johnsenin poissulkevasta identiteetistä. Voidaan ajatella, että saamelainen etninen usko (jo sammunut että vielä nykyinen aines) edustaa Johnsenilla ”sitä tiettyä eroa” suhteessa muihin etnisiin ryhmiin. Olsen on mielestäni kuitenkin aivan oikeassa huomauttaessaan, että tämän päivän saamelaisten enemmistö asuu kaupunkiympäristössä.

²²⁴ Johnsen 2011, 57.

²²⁵ Olsen 2014, 184–185, 195.

²²⁶ Johnsen 2011, 57.

²²⁷ Saarinen 2015, 12–13.

Ehkä teologisesti olennaisempaa, kuin sen kysyminen, kuka edustaa autenttista saamelasta hengellisyyttä, olisi kysyä: Mitä tarkoittaa ”luonnon äänen kuunteleminen” kaupunkiympäristössä? Kuinka hyvin tällainen luomisteologiaa painottava Elämän kehän teologia soveltuu kaupunkikontekstiin? Entä Saamenmaalle, jossa saamelaisuus – sielläkin – on vääjäämättä hybridistä ja monin tasoin sulautunut ei-saamelaisiin elämänmuotoihin. Paluuta ideaaliin, puhtaaseen saamelaisuuteen ei ole eikä sellaista koskaan ole ollutkaan.

3.5 Maan lapset -teoksen jännitteinen suhde kontekstuaaliseen teologiaan

On helppo ymmärtää Johnsenin käyttämän *Elämän kehä* -ajatuksen rinnastaminen kristilliseen maailmankuvaan, jossa ihminen etsii lunastusta ja sovintoa luomakunnassa. Kuitenkin on hyvä tiedostaa ilmauksen olevan saamelaisessa viitekehyksessä vieras aines eikä saamelainen (ei muinoin elänyt eikä nykyinen) sitä ymmärrä oman taustansa valossa. Kuten luvussa 2.2 toin esille, perinteisessä saamelaisessa elämänfilosofiassa ihminen oli erottamaton osa luontoa ja samanarvoinen eläinten kanssa. Siinä maailmankuvassa ihminen ei siis etsi omaa paikkaansa luomakunnassa, kuten oglala sioux -alkuperäiskansan hengellisessä perinteessä. Se, että Johnsen yhdistää omalaatuisella tavalla saamelasta ja Yhdysvaltojen alkuperäiskansan hengellisyyttä, kuvastaa Johnsenin *synteettistä* työskentelytapaa. Kontekstuaalisen teologian malleja identifioinut Stephen B. Bevansin mukaan synteettinen kontekstualisoi hyödyntää muiden kulttuurien ja teologisten ilmausten resursseja sanoittaessaan omaa uskonsisältöään.²²⁸ Synteettinen prosessi sulauttaa itseensä elementtejä luovasti, dynaamisesti ja dialektisesti, mutta sen vaarana on etäännyä varsinaisesta kontekstista kadottaen todellisen yleisönsä.

Johnsenin synteettinen teologian kontekstualisointi ei ole kaikkia miellyttänyt. Utsjoen silloinen kirkkoherra, Arto Seppänen, esitti vuonna 2009 kriittisen puheenvuoronsa siitä, mitä kontekstualisointi hänen ymmärryksensä mukaan on – ja mitä se ei ole. Hänen argumentointinsa lähtökohtana on vakuuttuneisuus siitä, että ”kristinusko voitti saamelaisen muinaisuskon samalla tavalla kuin Vanhan testamentin Daavid tappoi Goljatin”. Seppänen mainitsee *Maan lapset* -teoksen, ja kohdistaa sanomansa Johnsenille, joka ilmeisesti istuu yleisössä. Hänen mielestään kontekstualisointi ei ole sitä, että kristillinen usko nidotaan yhteen ”kulttuurin kanssa, joka eli jokunen sata vuotta sitten”. Mikäli näin tehdään, Seppänen argumentoi, silloin teologia lakkaa olemasta kontekstuaalista ja se muuttuu ”yritykseksi

²²⁸ Bevans 1992, 82–83.

elvyttää muinaista uskoa ja sekoittaa se kristinuskoon”.²²⁹ Palaan Seppäsen puheenvuoroon luvussa 4.1 tarkastellessani Johnsenin suhdetta historiaan ja kulttuuriin, mutta tässä kohden on riittävää huomioda, että vaikka Seppänen ei käytä ilmaisuja ’pakanuus’ eikä ’samanismi’, vaikuttaa hän epäsuorasti syyttävän Johnsenia jonkinlaisen uussamanistisen aineksen sekoittamisesta kristinuskoon.

Uussamanismilla tarkoitetaan samanismin elvyttämistä ja uudelleenmuotoilemista antropologisen ja uskontohistoriallisen tutkimuksen pohjalta. Pohjoismaisessa uussamanismissa näkyy vaikutteita etenkin Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen perinteisestä samanismista.²³⁰ Maan lapset -teoksen lähdeluettelon perusteella voidaankin tehdä oletamus, että Johnsen on ammentanut ajatuksia teokseensa sekä lappologisista kenttätöistä että Pohjois-Amerikan alkuperäisväestöjen elämänfilosofioista (Elämän kehä - ajatus).²³¹ Kuitenkaan missään hän ei kirjoita haluavansa rekonstruoida etnistä uskoa, vaan – kuten Sundström nostaa esille – saamelaisen etnisen uskon *symboleita*. Johnsen ei siis ole kiinnostunut sammuneiden etnisten riittien elvyttämisestä. Maan lapset -teokseen ei myöskään viitata Norjan puolen uussamanismin tutkimuksessa,²³² mikä kuvastaa sitä, että Maan lapset ei istu uussamanismin genreen.

Mikäli Maan lapset ei edusta uussamanismia, edustaako se kontekstuaalista teologiaa? Tarkastelen kysymystä luvun 3.1 valossa sekä viitaten Seppäsen kritiikkiin. Johnsen eksplisiittisesti kirjoittaa teoksen olevan esimerkki *kontekstuaalisesta teologiasta*, jonka teologisena lähtökohtana on ”aina oltava ihmisten todellinen elämäntilanne tai konteksti”.²³³ Tästä seuraa kriittinen kysymys Maan lapset -teoksessa esiin nousevaa saamelaista kosmista kristologiaa kohtaan: Kuinka todellinen on sellainen teologinen lähtökohta, jossa kontekstuaalinen aines rekonstruoidaan sammuneelle uskomusainekselle? Tällä tarkoitan saamelaisen etnisen uskon jumaluuksia, Sarakkaa ja Tuulenjumalaa, joista kertovat lähteet, kuten luvussa 2.2 viittasin, ovat niukat. Tämän päivän saamelaisella ei siis ole näistä jumaluuksista sellaista autenttista perimätietoa, joka olisi säilynyt sukupolvelta toiselle, niin kuin moni muu kollektiivinen ymmärrys. Siksi Sarakkaan ja Tuulenjumalaan viittaaminen ja niiden käyttö kristillisinä metaforina ei avaudu tämän päivän saamelaiselle, koska tämä ei ole kasvanut sisälle niiden uskomusmaailmaan. Saamelaisen etnisen uskon tutkijatkaan eivät

²²⁹ Seppänen 2009.

²³⁰ Kraft, Fonneland & Lewis 2015, 2–3.

²³¹ Ks. Johnsen 2011, 162–168.

²³² Vuonna 2015 ilmestynyt tieteellinen artikkelikokoelma on erityisen kiinnostunut uussamanismista saamelaisessa kontekstissa, mutta teoksessa ei lainkaan viitata Johnseniin, vaan muiden muassa saamelaiseen uussamanistiin, Ailo Gaupiin sekä joikaaja Mari Boineen. Ks. Kraft, Fonneland & Lewis 2015.

²³³ Johnsen 2011, 3, 145.

täysin ymmärrä saamelaisten jumalien metafysiikkaa ja niiden mekanisme ja esikristillisen saamelaisen elämässä vähäisten ja vinoutuneiden lähteiden vuoksi. Kuten luvussa 2.2 kirjoitin Risto Pulkkinen todenneen saamelaisen etnisen uskon rekonstruktion parhaimmillaankin olevan vain ”valistunut arvaus” eikä tällaisen valistuneen arvauksen pohjalta voi rakentaa mielekästä kontekstuaalista teologiaa tämän päivän elävälle kuulijakunnalle.

Toinen vastaavanlainen huomioni liittyy *noaidin* ja Kristuksen rinnastamiseen. On helppo nähdä tämä kytkös näiden lunastajahahmojen välillä, mutta myös tämän esimerkin kohdalla on kysyttävä: kuka on se kuulija, jolle tämä metafora (samaani on kuin Kristus) on suunnattu? Juha Pentikäisen mukaan samaanilaitos sammui saamelaisten parissa viimeistään 1800-luvun aikana kristillisen lähetystyön tuloksena. Toki kansanparantajia myös nykysaamelaiset tuntevat, mutteivät enää samaanilaitosta sielunmatkoineen, transseineen ja koettelemuksineen.²³⁴ Koska ajallinen välimatka elävään samaaniperinteeseen nykyisyydestä menneisyyteen on pitkä, ja koska samaanitietouden periytyminen on katkennut, tämänkaltaisen metafora voi pahimmillaan vahvistaa jännitteitä eikä luottamusta kristilliseen uskoon.²³⁵

Bevansin mukaan kaiken teologian, myös kontekstuaalisen teologian, on aina oltava dialoginen prosessi. Hän toteaa kolonialismin ja lähetystyön kitkeneen paikallista kulttuurista rikkautta, joka nyt on elpymässä monien tukahdutettujen kulttuurien edustajien luodessa kontekstuaalista teologiaa. Niissä Bevans näkee kulttuurisen identiteetin rekonstruointia sellaisen historiallisen aineksen varassa, joka ei enää ole elävää, vaan *fossiloitunutta kulttuuria*. Tällaisen teologian vaarana on ”langeta kulttuuriseen romantisointiin”, jossa teologia kytkeytyy esikolonialistiseen aikaan eikä ”jätkikolonialistiseen” todellisuuteen. Bevansin mukaan siirtomaavalta ja länsimaalaistaminen (eng. *westernization*) ovat muokanneet kulttuureja radikaalilla tavalla, eikä todellisuus ennen näitä muutosvoimia elä kuin ”joidenkin romantikkojen fantasioissa”.²³⁶

Bevansin mielestä kulttuurinen identiteetti on kuitenkin otettava huomioon kontekstuaalisessa teologiassa, samoin kuin sosiaalinen muutos sekä kansanuskonollisuus (*popular religiosity*). Mikään näistä kolmesta elementistä ei hänen mukaansa kuitenkaan voi toimia teologian lähteenä, vaan niiden on tasapainoitettava Raamatun ja kristillisen perinteen kanssa. Tämä on todellista *kontekstualisointia*. Teologia, joka ei onnistu puhuttelevaan ja reflektoidaan tämän päivän kulttuuria ja huolia on epäonnistunutta teologiaa (*false theology*).

²³⁴ Pentikäinen 1995, 279.

²³⁵ Håkan Rydving toteaa, että kristillinen kirkko demonisoi *noaidin* niin tehokkaasti, että saamelaiset itsekin alkoivat käyttää samaanista halventavia ilmauksia, erityisesti pohjoissaamelaisella alueella. Rydving 1995, 167.

²³⁶ Bevans 1992, 19–21.

Koska Jumalan ilmoitus itsessään on vuorovaikutuksellista, on onnistuneen kontekstuaalisen teologian myös kyettävä olemaan aidossa dialogissa sen hetkisten ihmisten kanssa, ihmisten jotka kokevat Jumalan ilmoituksen siinä partikulaarisessa kontekstissa. Bevansin mukaan teologia, joka ei puhuttele ketään, on vailla vaikutusvaltaa, koska sillä ei ole todellista yleisöä.²³⁷

Tulkintani mukaan kansanuskonnollisuus ei toimi Maan lapset -teoksessa teologian lähtökohtana, vaan *poetiikan* symbolisena ja metaforisena rakenneaineiksena. Johnsenin *Elämän kehän teologian* lähtökohtana on saamelainen identiteetti ja Kristus-todistus. Bevansin ajatuksia seuraten on kuitenkin todettava, ettei sellaisilla metaforilla kuin Sarakka, Tuulenumala ja *noaidi* ole nykykontekstissa vastaanottajaa. Näiden käsitteiden tunteminen jää korkeintaan kulttuurihistorialliselle tasolle; mitään autenttista *merkitystä* ne eivät enää kykene välittämään.²³⁸

Väitän, että syy sammuneiden symbolien käytölle on *nativistinen*, jolla uskontotieteessä väljästi tarkoitetaan ”mitä tahansa yhteisön jäsenten tietoista organisoitua pyrkimystä herättää uudelleen henkiin tai säilyttää tiettyjä kulttuurinsa aspekteja”. Nativistisia piirteitä leimaa *tiettyjen* kulttuurielementtien valinta ja tietoinen yritys jatkaa niiden elinikää riippumatta siitä, ovatko nämä elementit jo sammuneita. Usein tällaiset symbolit haetaan ajanjaksolta, jolloin yhteisön ajatellaan olleen vapaa tai muistojen mukaan onnellinen. Näin elvytettyjen symbolien toivotaan vaikuttavan kahtalaisesti: yhtäältä korostavan yhteisön *erityispiirteitä* suhteessa muihin yhteisöihin sekä toisaalta rakentavan uudelleen itsekunnioitusta ja säilyttämään solidaarisuutta epäedullisissa olosuhteissa. Nativistiset piirteet syntyvät yhteisössä, jotka ovat joutuneet kosketukseen toisen yhteisön kanssa, mikäli kontaktia leimaa tasa-arvon puute. Antropologi Ralph Linton on huomauttanut, että useimmat tunnetut *nativistiset liikkeet* ovat syntyneet juuri eurooppalaisten ja alkuperäiskansojen kohtaamisissa.²³⁹

Johnsenin ajattelua ei voi kutsua nativistiseksi liikkeeksi, sillä kyse on Johnsenin omista teologisista erityiskorostuksista, mutta on perusteltua ehdottaa Johnsenin esikristillisten symbolien käyttöä nativistiseksi: symbolien kautta Johnsen pyrkii korostamaan saamelaisuuden erityispiirteitä, siis *eroja* suhteessa muihin ryhmiin. Erojen tunnistamista ja tunnustamista käsittelen vielä jäljempänä. Tässä kohden kiintoisaa on tehdä poliittinen

²³⁷ Bevans 1992, 3, 10, 19–21.

²³⁸ Bevans argumentoi, että kontekstuaalisuus tarkoittaa myös metaforien kontekstualisointia. Tässä luvussa kyseenalaistan metaforia, jotka ovat fossiloituneita, mutta Maan lapset -teoksessa Johnsen käyttää myös sellaista kuvakieltä, jonka merkitykset ovat tunnistettavia jälkimodernissa ajassa, kuten ”kaamos”, ”lohensydän” jne.

²³⁹ Linton 1986, 194–196, 198, 200, 203.

huomio: nämä valitut symbolit ovat ajalta ennen saamelaisten systemaattista kolonisointia eli ne toimivat hänellä kolonisaation vastavoimina.

Maan lapset -teoksen jälkeisissä kirjoituksissa Johnsen asettaa esikristilliset symbolit ja samanistisen pneumatologian²⁴⁰ taka-alalle keskittyen teemoihin, jotka koskettavat sovintoa ja ekoteologiaa. Luvussa 4 käsittelen uskontoteologiaa, jota Johnsen lähestyy historiallisten prosessien kautta. Näihin teemoihin historiallinen tulokulma on välttämätön, siis sellainen, että tämän päivän haasteita peilataan historiallisten tapahtumien kautta eli nykyisyydestä menneisyyteen. Mutta tämänkaltainen – nykyisyydestä menneisyyteen – etenemisjärjestys on kontekstuaalisen teologian luonteen kannalta ongelmallinen.

3.6 Dedemonisoitu etninen usko alistuu kristinuskolle

Johnsen keskittyy Maan lapset -teoksessaan dedemonisoimaan saamelaista etnistä uskoa ja antamaan arvoa saamelaiselle spiritualiteetille ja luonnonmystiikalle – *luonnonhengellisyydelle*. Hän ymmärtää niitä saamelaisia, joiden mielestä kristillistä uskoa ei voi yhteen sovittaa saamelaiseen uskomusmaailmaan.

Syynä tähän on, kun kristinuskota tuotiin saamelaisille kolonialismin ja norjalaistamisen kautta, ja kun saamen kansa menetti itsehallintonsa ja suuren osan kulttuurisesta perinnöstänsä ja arvoistaan. Monelle saamelaiselle on ollut raskasta hyväksyä, että kirkko ja lähetys olivat osa sellaista historiaa. - -
Tavallisesti kirkko on pysynyt vaii näiden asioiden suhteen.²⁴¹

Käsittelemällä saamelaista uskomusmaailmaa, jo sammunutta ja vielä elävää ainesta, Johnsen tekee jotain huomionarvoista: sen sijaan, että hän pyrkisi pelkästään riisumaan saamelaisen etnisen uskon kolonialistisista valtarakenteista (dekonstruktio), hän yhdistää sen osaksi kristillistä maailmankuvaa ja ymmärrystä (rekonstruktio). Näin hän tulee luoneeksi synteettistä saamelaiskristologiaa, joka on sekä vapautettu kolonialistisesta historiasta (etninen usko ennen kristillistä lähetystä) että rinnastettu imperialistisen kristillisen kirkon oppiin. Dekoloniaalinen kritiikki paljastaa, että saamelainen etninen usko ja elämänfilosofia saavat Maan lapset -teoksessa arvon kristinuskon kautta: ne vapautetaan kolonialistisesta taakastaan sitoakseen ne uudelleen kristilliseen viitekehykseen. Tätä voisi kutsua purkamis – jälleenrakennusmalliksi eli dekonstruktio – rekonstruktio -malliksi, jossa dekonstruktioilla tarkoitetaan kriittisiä ja rakenteita purkavia korostuksia, ja rekonstruktioilla uutta rakentavia korostuksia. Marjaana Toiviaisen mukaan nämä kaksi elementtiä ovat tyypillisiä ”jälkikoloniaalisille teologioille”.²⁴²

²⁴⁰ Samanistisella pneumatologialla tarkoitetaan sellaista kosmologista luomistasapainoa, jota ylläpitää samaani yhdessä muiden henkien kanssa. Ks. Fung 2013, 107.

²⁴¹ Johnsen 2011, 8.

²⁴² Toiviainen 2012, 25.

Kari Latvus on todennut, että kontekstuaalisten katekismusten ilmaantuminen viestittää yhteiskunnan ja ajattelutottumusten muutoksista.²⁴³ Yhteiskunnalliseen uudelleentulkintaprosessiin Maan lapset sujahtaa helposti, vaikka teosta on hankala mieltää yksinomaan dekoloniaaliseksi projektiksi, mikä johtuu siitä, ettei etnistä uskoa käsitellä samanarvoisesti, vaan alisteisesti. Mielenkiintoisin synteesi koskee Sarakka-jumalattaren rinnastamista Kristukseen, mitä voitaisiin tulkita feministisestä näkökulmasta: marginaalissa olevan naisen uskonnollinen kokemus sanoitetaan, nostetaan keskiöön ja tehdään esimerkinomaiseksi. Johnsenin käsittelyssä Sarakka kuitenkin puetaan kristilliseen asuun, joten varsinaista *dekolonisaatiota* eli kolonialistisesta vallasta riisumista ei tapahdu. Johnsenin yritys sovittaa yhteen kristillistä ja saamelaista maailmankatsomusta edellyttää saamelaisen etnisen uskon uudelleen alistamisen kristilliselle hegemonialle.²⁴⁴

Johnsen ei käytä 'dekolonisaatio' termiä Maan lapset -teoksessa eikä hänen perusmotiivinaan ole vapauttaa saamelaisia heidän omasta historiastaan, vaan nostaa keskusteluun tuo vaiettu kulttuurihistoria, ja hyödyntää tuota perinnettä missiologisiin tarkoituksiin. Maan lapset -teoksen kokonaisratkaisuna on sen osoittaminen, ettei kristillinen usko poissulje saamelaista elämäntutkimusta, vaan päinvastoin: saamelainen etninen usko toimii kehtona, johon Kristus saapuu. Teos on sielunhoidollinen apologia niin kristinuskon puolesta kuin saamelaisten oikeudesta etnisen identiteetin merkkeihin ja spirituaalisiin arvoihin – sikäli, kun ne mahtuvat kristinuskon raameihin. Seuraavassa luvussa analysoin tarkemmin tuota uskontoteologista suhdetta, ja sitä, *miksi* Johnsenille tämä vuoropuhelu on niin keskeisellä sijalla hänen ajattelussaan.

4 Sovinto toiseuden tunnustamisena

4.1 Spirituaalinen dialogi oman uskonnollisuuden rikastuttajana

Uskontojen kohtaamisia tutkinut teologi Jyri Komulainen on erotellut kolme erilaista uskontoteologista motiivia, joilla uskontodialogiin voidaan asettua.

Ensimmäisessä, ”intellektuaalisessa” tai ”kognitiivisessa”, käsitellään uskontojen asettamaa haastetta nimenomaan teoreettisena ongelmana. Tämänkaltaisen motiivi on tyypillinen sellaiselle akateemiselle perinteelle, jossa arvioidaan totuuskysymystä teoreettisin välinein. Toista orientoitumistapaa Komulainen nimittää ”spirituaaliseksi”, jossa korostuu dialogi.

²⁴³ Latvus 2000, 446.

²⁴⁴ Hegemonialla tarkoitetaan epäsuoraa ohjaamista, symbolista väkivaltaa tai hallitsemista hyväksynnän kautta. Termin lanseerasi italialainen filosofi Antonio Gramsci. Kuokkanen 2009, 25.

Omaa teologiaa hahmotetaan tiiviissä vuorovaikutuksessa jonkin toisen uskonnollisen tradition kanssa, mikä johtaa oman spiritualiteetin syventämiseen ja rikastuttamiseen. ”Pragmaattinen” lähestymistapa puolestaan on syntynyt intellektuaalisen orientaation vastapainoksi, vaikka Komulaisen mukaan nämä kolme erilaista uskontoteologista asennoitumista eivät sulje toisiaan pois. Pragmaattisessa orientoitumisessa keskitytään uskontodialogiin toiminnan, praksiksen, tasolla. Sitä leimaa usein sosiopoliittiset ja eettiset tavoitteet, jotka ovat tyypillisiä esimerkiksi vapautuksen teologiassa.²⁴⁵ Koska mielestäni kaikki nämä kolme orientoitumistapaa ovat läsnä Johnsenin ajattelussa, tässä luvussa 4 tarkastelen Johnsenin uskontoteologiaa näiden kolmen ulottuvuuden näkökulmasta aloittaen spirituaalisesta.

Luvussa 3.5 toin esille Arto Seppäsen puheenvuoron liittyen Maan lapset -teokseen. Puheenvuorossaan Seppänen kysyy, mitä Johnsen tarkoittaa käsitteellä ’kulttuuri’. Hän kysyy: ”Mikä mielestäsi kuuluu saamelaiseen kulttuuriin? Missä kulkee historian ja kulttuurin raja?”²⁴⁶ Minulla ei ole tietoa, vastasiko Johnsen vuoden 2009 saamelaisilla kirkkopäivillä Seppäsen kysymyksiin, mutta vuonna 2006 kirjoittamassaan artikkelissaan (vuosi ennen Maan lapset -teoksen ilmestymistä) Johnsen selittää käsitystensä historiasta ja kulttuurista seuraavasti:

Historialla en tarkoita vain historiallisia tapahtumia saamelaisten menneisyydessä. Se on minulle yhtä kuin perinteet, arvot, käsitykset ja elämäntavat, jotka kumpuavat saamelaisten historiasta. - - Minulle on tärkeää tuoda esille, ettei saamelaisten historia ole pelkästään negatiivista historiaa. - - Saamelaisten historiaa ei saa redusoida kärsimyshistoriaksi. Mikäli me saamelaiset kannamme mukana vain negatiivista historiaa, tulemme kantaneeksi myös negatiivista identiteettiä. Juuri siksi on niin tärkeää, että käännymme kohti positiivista omassa historiassamme. Nyt ajattelen sellaista historiaa, joka on perinteiden ja perittyjen kulttuuriarvojen muodossa.²⁴⁷

Johnsenille historia on osa perinteitä, arvoja, käsityksiä, elämäntapaa, identiteettiä – siis elämänmuotoja: historia ei ole erotettavissa kulttuurista eikä näiden väliin voi tehdä lineaarista rajaa. Johnsenin suhdetta historian ja kulttuurin välillä voisi verrata kehään: historialliset kokemukset ovat läsnä tämän päivän arvoissa ja elämäntavoissa, jotka edelleen muovaavat käsitystä menneisyydestä. Negatiivisella historialla Johnsen tarkoittaa ”kolonisointia ja norjalaistamista”, mikä on aiheuttanut saamelaisessa hengellisessä elämässä komplekseja ja tabuja. Hänen mukaansa nämä ”solmut” toimivat saamelaisen kirkollisen elämän uudistamisen ja kasvun esteinä, ja juuri siksi kirkollisia uudistuksia

²⁴⁵ Komulainen 2002, 138. Vapautuksen teologian juuret ulottuvat 1950-luvun Latinalaiseen Amerikkaan, jossa kansalaisliikehdintä tähtäsi sosiaaliin, poliittisiin ja taloudellisiin uudistuksiin. Vapautuksenteologiselle liikehdinnälle kasvot ja nimen antanut perulaisen katolisen papin Gustavo Gutiérrezin teos *Teología de la liberación* oli yksi niistä monista ideologis-teologisista taustatekijöistä, jotka antoivat muodon alkuperäiselle vapautuksen teologialle. Ks. Altmann.

²⁴⁶ Seppänen 2009.

²⁴⁷ Johnsen 2006, 48, 50.

ajatellen olisi huomio suunnattava nimenomaan menneisyyteen, koska saamelaisten historia määrittää edelleen niin paljon saamelaisten nykytilannetta.²⁴⁸ Johnsenin kehämäistä historiakäsitystä kutsun ’ylisukupolviseksi’, mihin palaan luvussa 5.5. Johnsenin ymmärrystä evankeliumin ja kulttuurin suhteesta voisi puolestaan kuvata sipuliksi. Sipulin ytimessä on universaali Kristus-todistus, joka heijastuu sipulin kaikkiin kerrostumiin. Johnsenin tehtävänä on etsiä ja paljastaa kolmiyhteisen Elämän Jumalan läsnäolo näistä elämänmuotojen, kulttuurin kerrostumista.²⁴⁹

Johnsenin mielestä kirkon tulisi olla mukana rakentamassa sovintoa saamelaisten kanssa, ja tämä prosessi voisi materialisoitua käytännön kirkollisessa elämässä, kuten kasteopetuksessa. Johnsen ehdottaa, että laavu voisi toimia hänen mallissaan ”kasteopetustyöpajana” saamelaisille nuorille. Kasteopetustyöpajassa tutustuttaisiin sekä saamelaisten kulttuurihistoriaan että kristilliseen uskoon. Johnsen antaa laavun arkkitehtuurille kristillisen tulkinnan: laavun kolme tukipuuta muodostavat tukiranteen (pohjois. *luovvi* tai *holga*). Tämä rakenne kuvastaa uskoa, jonka kolmena tukipuuna ovat Isä, Poika ja Pyhä Henki. Johnsen perustelee, että koska laavu on perinteisestikin toiminut jumalanpalveluksessa (hän tarkoittanee áhká-kompleksin palvontaa, ks. 2.2), laavun perinteinen sisärakenne voisi sellaisenaan ajaa kristillisiä tarkoituksia. Tulisija (pohjois. *árran*) keskellä kuvastaisi Kristusta elämää suojelevana voimana aivan kuin muinainen Sarakka-jumalatar. Tulisijan takana olevassa pyhässä tilassa, *boaššussa*, sijaitsisivat ehtoollisaineet ja muut pyhät esineet, kuten Raamattu. Mikäli laavussa yövyttäisiin, olisi maastossa yöpymiselle saatava maahisilta lupa. Johnsen mainitsee, että tässä yhteydessä olisi luonnollista myös rukoilla Isä Meidän -rukous luomakunnan siunaamiseksi.²⁵⁰

Johnsenin käytännönteologisessa pedagogisessa mallissa, kasteopetustyöpajassa, uudistettaisiin nimenomaan kasteopetusmetodeja, mutta Johnsenin mielestä myös saamelaisnuorille suunnattu kasteopetusmateriaalien symboliikka olisi saamelaistettava. Hän kysyy, kuinka moni saamelainen on nähnyt leskenlehden puskevan asfaltista läpi pääsiäisenä (ylösousemuksen metaforana), kun Sápmi-alueen maa on tuolloin jään ja lumen peitossa. Hänen mielestään kristilliset uskontotuudet olisi käännettävä visuaalisesti ja metaforisesti saamelaiselle ymmärrettäviksi, vain näin norjalaistamisen prosessi olisi katkaistavissa.²⁵¹

Pahimmassa tapauksessa saamme kasteopetusuudistuksen, joka vaikuttaa saamelaisessa kirkollisessa

²⁴⁸ Johnsen 2006, 49.

²⁴⁹ Krikor Haleblan vertaa kulttuuria sipuliin, jossa on useita tasoja. Bevans 1992, 36.

²⁵⁰ Johnsen 2006, 53–54.

²⁵¹ Johnsen 2006, 52.

elämässä enemmän norjalaistaen kuin identiteettiä vahvistaen.²⁵²

Johnsen näyttää ajattelevan, että saamen kansa tarvitsee kirkon apua oman identiteettinsä vahvistamiseksi, ja siksi haluaa kirkon sanoutuvan irti kaikenlaisesta norjalaistamisesta, mikä hänen mukaansa edelleen tulee ilmi metaforisella tasolla.

Johnsenin muotoilemassa kasteopetuksessa saamelaisten historia ja kulttuuri otettaisiin huomioon neljällä tasolla: metaforisella (esimerkkinä laavun tukirakenne), elinympäristön (yöpyminen laavussa), perinteiden (luvan kysyminen maahisilta) sekä tasolla, jota hän nimittää ”sovittelevaksi konstruktioksi” (*forsonende konstruksjon*). Esimerkkinä viimeksi mainitusta Johnsen antaa tulisijan ja Sarakan rinnastamisen Kristukseen.²⁵³ Nämä neljä historian ja kulttuurin ulottuvuutta edustavat Johnsenilla ainesta, josta saamelaisen kirkollisen elämän uudistukset voisivat ammentaa eli saamelaisten omasta merkityksellisestä menneisyydestä. Johnsen väittää, että avain uudistuksiin riippuu siitä, kuinka hyvin tulevaisuudessa saamelainen kirkollinen elämä kyetään ankkuroimaan saamelaiseen historiaan.²⁵⁴ Johnsenia ei häiritse, vaikka jokin perinne olisi assimilaation tai kristillistämisen vuoksi jo sammunut (mikä tulee ilmi Maan lapset -teoksen yhteydessä), vaan sammunut aines voisi silti toimia kirkollisten innovaatioiden rakennusaineena.

Ajattelen sen olevan rinnakkaisten ja yhtäläisten elementtien etsimistä kristillisten perinteiden ja perinteisen/esikristillisen saamelaisen hengellisyyden välillä. Tavallaan luomme jotain uutta jostain vanhasta. Ja kutsun tätä ”sovittelevaksi konstruktioksi”, sillä uskon, että moni saamelainen voi kokea vapauttavaksi sen, että historiamme ei ole pelkästään arvotonta pakanuutta, vaan että mitä suuremmassa määrin vanhat tapamme ja perinteemme voivat todellakin olla merkityksellisiä meille, ja ne voivat auttaa valaisemaan omaa kristillistä uskoamme.²⁵⁵

Katkelma paljastaa jotain olennaista Johnsenin kristillisestä uskontoteologisesta orientaatiosta, jota voi luonnehtia spirituaaliseksi sekä inklusivistiseksi. Uskontoteologialla tarkoitetaan kristinuskon omaa ymmärrystä muista uskonnoista. Sen pohjalta kristityt käyvät uskontodialogia muiden uskontojen kanssa.²⁵⁶ 1980-luvulta lähtien uskontoteologiaan on vakiintunut kolmijakoinen eksklusivismi–inklusivismi–pluralismi -typologia, joka on heuristinen tapa jaotella muiden uskontojen rooli kristinuskon näkökulmasta. Eksklusivistisen ajattelun mukaan muilla uskonnoilla ei ole myönteistä roolia Jumalan pelastussuunnitelmassa, kun taas pluralistiset teologiat kyseenalaistavat klassisen kristinuskon Kristus-keskeisyyden.

²⁵² Johnsen 2006, 56. Artikkelin ilmestyi vuonna 2006, jolloin Norjan evankelis-luterilaisessa kirkossa suoritettiin kasteopetusreformi. Ks. Johnsen 2006, 55.

²⁵³ Johnsen 2006, 52, 55.

²⁵⁴ Johnsen 2006, 48.

²⁵⁵ Johnsen 2006, 53.

²⁵⁶ Alan Race määrittelee kristillisen uskontoteologian väljästi: ”Tutkimusalan kristillinen uskontoteologia pyrkii määrittelemään ja selventämään niitä kristittyjen suorittamasta reflektoinnista seuraavia teologisia johtopäätöksiä, jotka koskevat elämää uskonnollisesti pluralistisessa maailmassa.” Vasko 2002, 142.

Pluralistisessa ajattelussa kaikki uskonnot ovat itsenäisiä pelastustaitoja, ja kristinuskon pelastustaito on vain yksi muiden joukossa.²⁵⁷ Inklusivistisessä teologiassa puolestaan Jumalan armon ajatellaan olevan läsnä luomakunnassa ja historiassa, mutta vasta Kristuksen inkarnaatiossa armo saa täyttymyksen. Tällaisen katsantokannan mukaan muut uskonnot sisältävät ”Jumalan valoa”, mutta koska halutaan korostaa Kristuksen pelastustyötä, kristillinen lähetystyö on välttämätöntä.²⁵⁸

Johnsenin kirjoituksissa ei tule ilmi, mikä on hänen suhtautumisensa pelastukseen kristinuskon ulkopuolella, vaan Johnsen keskittyy uskontodialogiin, jonka dialogiosapuolina ovat saamelainen traditio ja kristinusko. Mitään jännitettä näiden väliin Johnsen ei halua luoda, vaan pikemminkin osoittaa, kuten Maan lapset -teoksessa tulee ilmi, että saamelainen etninen usko toimii Johnsenilla ”seimenä”, johon Kristus voidaan sijoittaa. ”Vanhat tapamme ja perinteemme” eivät ole merkityksettömiä, vaan spirituaalisesti ”ne voivat auttaa valaisemaan omaa kristillistä uskoamme” eli Johnsenilla saamelainen traditio parhaimmillaan syventää ja rikastuttaa *kristillistä uskoa*. Tällaisessa, käännösmalliksikin kutsutussa näkemyksessä,²⁵⁹ kristinuskon keskeinen viesti on olemukseltaan ylikulttuurinen,²⁶⁰ ja alkuperäinen konteksti toimii universaalien evankeliumien vastaanottamisessa.

Johnsen perustelee inklusivismiaan kristillisellä luomisteologialla.

Kristillisen luomisteologian pohjalta voidaan todeta, että Jumala oli saamelaisten keskuudessa jo ennen kuin lähetystyöntekijät saapuivat. Kristilliseen inkarnaatiouskoon vedoten voidaan lausua, että Kristus on inkarnoinut evankeliumin myös saamelaiseen kulttuuriin, ja hän yhä edelleen toimii niin. Ja kristillisen uskon näkökohdasta, uskosta Pyhään Henkeen voimme odottaa, että Henki vaikuttaa kätkeyillä tavoilla meidän maailmassamme. - - Uskon, että Isä, Poika ja Pyhä Henki kuunteli, kun esi-isämme muinoin lausuivat ensimmäiset saamenkieliset sanansa. Jumala näki heidän elämänsä ja vaelluksensa maassa, jota he kutsuivat *Sápmiksi*. Hän oli heidän luonaan heidän iloissaan ja kivuissaan – vaikka he eivät aina olleet hänen iloissaan ja kivuissaan eivätkä aina eläneet hänen tahtonsa mukaan. Jumala näki muinaisten saamelaisten Jumala-kaipuun ja sen tottelemisen, minkä he ymmärsivät pyhäksi. Ja siinä hän näki avoimen oven Hänelle, jonka oli määrä ilmestyä ajan täytyttyä. Nimittäin Pojan. Kristuksen.²⁶¹

Inklusivistisessä mallissa maailman muut uskonnot sisältävät myönteisen roolin Jumalan pelastustaloudessa. Inklusivismi on edelleen jaettavissa vahvaan ja heikkoon. Vahvan inklusivismin teologiassa muilla uskonnoilla on pysyvä merkitys Jumalan pelastussuunnitelmassa. Koska Kristus on kätkeytyi läsnä uskontojen historiassa, voivat ne toimia vaihtoehtoisina pelastustaitoina. Kristillinen lähetystyön merkitys redusoituu tällaisessa

²⁵⁷ Komulainen 2014, 162, 168, 171.

²⁵⁸ Komulainen 2002, 145.

²⁵⁹ Bevans hahmottelee viisi erityyppistä korostusta kontekstuaalisissa teologioissa. Nämä ovat 1) käännösmalli, 2) antropologinen malli, 3) praksis-malli, 4) synteettinen malli sekä 5) transsendentaalinen malli. Johnsen itse mieltää Maan lapset -teologiansa sisältävän kolme ensimmäistä korostusta. En analysoi tämän lähemmin Johnsenin kontekstuaalisen teologian korostuksia, sillä se vaatisi oman tutkimuskysymyksensä. Bevans 1992; Johnsen 2011, 150–158.

²⁶⁰ Bevans 1992, 30–37.

²⁶¹ Johnsen 2009, 7.

ajattelussa implisiittisen esille tuomiseen.²⁶² Mielenkiintoisesti vahva inklusivismi ajautuu näin lähelle pluralistisia katsantokantoja, joissa ei välttämättä kyetä kohtaamaan aitoa erilaisuutta. Tällaisen tulkintalinjan vaihtoehtona on käsitys, jonka mukaan Kristus täyttää muut uskonnot. Olennaista tässä ajattelussa on se, verrattuna pluralistisiin ja vahvan inklusivistisiin teologioihin, että muut uskontoperinteet eivät itsessään omaa pelastavaa voimaa. Tätä kutsutaan heikoksi inklusivismiksi, jota kutsutaan myös *täyttymysteologiaksi*. Täyttymysteologisessa tulkinnassa muiden uskontojen rooli nähdään myönteisenä, koska ne toimivat evankeliumin vastaanottamisessa (*preparatio evangelica*).²⁶³ Johnsen kirjoittaa: ”Jumala näki muinaisten saamelaisten Jumala-kaipuun ja sen tottelemisen, minkä he ymmärsivät pyhäksi. Ja siinä hän näki avoimen oven Hänelle, jonka oli määrä ilmestyä ajan täytyttyä.” Johnsenin ajattelussa Jumalan pelastustyö Kristuksessa täyttää saamelaisten luonnollisen jumalatuntemuksen edustaen täyttymysteologiaa.

Täyttymysteologinen malli ei kuitenkaan lopullisesti vielä ratkaise kristinuskon ja luonnollisen Jumala-kaipuun omaavan uskontoperinteen keskinäistä suhdetta. Komulainen kysyykin: ”Mikäli ei-kristillinen uskonto vain ’viittaa’ Kristukseen, joka lopulta ’täyttää’ sen, tuleeko kyseinen uskonto *per se* lopultakin hylätyksi vai otetaanko se mukaan Kristuksessa avautuvaan uuteen elämään?”²⁶⁴ Johnsen näyttää vahvasti ajattelevan, että (muinaisten) saamelaisten kokemus pyhästä on edelleen merkityksellinen luotaessa tämän päivän saamelaista kristinuskontulkintaa, johon on ehdottomasti sisällytettävä saamelaisten hengellisiä perinteitä, jopa luoda ”jotain uutta jostain vanhasta”, kuten hän kirjoittaa. Hänen kasteopetustyöpajansa laavussa voidaan nähdä esimerkkinä tällaisesta uudesta ehdotuksesta ”sovittelevana konstruktiona”, jota myös Maan lapset -teos edustaa.

Johnsenin käsitys *vapaudesta* vaatii lähempää tarkastelua. Teologisessa kontekstissahan kysymys vapaudesta on tullut keskeiseksi ennen kaikkea Latinalaisen Amerikan vapautuksen teologiassa.²⁶⁵ Gustavo Gutiérrez määrittelee vapauden tai oikeammin ’vapautuksen’ (*liberation*) kolmella tasolla: poliittisella, henkilökohtaisella sekä Kristuksessa. Sosio-ekonominen vapautus koskee rakenteellista vapautumista sorrosta ja marginalisaatiosta. Tämän lisäksi vaaditaan ”henkilökohtaista transformaatiota”, jossa sanoudutaan irti kaikenlaisesta sisäisestä orjuudesta. Viimeisessä vapautuksen tasossa

²⁶² Komulainen 2014, 164–165.

²⁶³ Komulainen 2014, 166–167, 171.

²⁶⁴ Komulainen 2014, 166.

²⁶⁵ Klassinen vapautuksen teologia kytkeytyy elettyyn todellisuuteen köyhien kanssa ja heidän kokemaansa sortoon ja sosiaaliseen epäoikeudenmukaisuuteen. Se haastaa perinteisen akateemisen teologian köyhyyden asettamalla humanitäärisellä hädällä. Vapautuksen teologian mukaan teologia ei voi olla individualistista, passiivista tiedettä, vaan aktiivista muutosta etsivää yhteiskunnallista, poliittista ja hengellistä toimintaa, joka on yhteistyössä marginaalissa olevien kanssa. Carroll & Daniel.

vapaudutaan synnistä, joka on orjuuden syvin olemus. Kristuksen lahja on lopullinen vapautuminen, joka on yhteyttä Jumalaan ja muihin ihmisiin.²⁶⁶ Johnsenille sen sijaan kysymys on ”vapaudesta vastaanottaa Kristus oman kulttuurin pohjalta sen sijaan kuin länsimaailman kulttuuri”.²⁶⁷

Useinkaan länsimainen lähetystyö ei erottanut evankeliumia siitä kulttuurista, josta lähetystyöntekijät itse saapuivat. Se sai aikaan sen, että kristinuskosta ja länsimaalaisesta sivilisaatiosta tuli näennäisesti yksi ja sama asia. Lopputulos oli, että vastakääntyneiden kristittyjen ei täytynyt tulla pelkästään kristityiksi, vaan ”hyviksi eurooppalaisiksi”. Niin länsimaalainen lähetystyö onnistui toisinaan opettamaan kristityt ”omaksi kuvakseen” sen sijaan, että he olisivat antaneet ihmisille vapauden vastaanottaa Jumalan sana Kristuksesta heidän omien kulttuuristen ja historiallisten tapojensa pohjalta.²⁶⁸

Vapaus asettuu Johnsenilla kiinnostavaan vastaposition suhteessa länsimaalaiseen kulttuuriin, jonka vastavoimina saamelaisien kulttuuriset ja historialliset tavat toimivat.

Yhtymäkohta Johnsenin ja Gutiérrezin välillä löytyy siinä, että heidän teologisissa rakennelmissaan lähdetään liikkeelle sellaisen ihmisryhmän todellisuudesta, joka on ollut näkymätön historiassa.²⁶⁹ Johnsen rinnastaa Matteuksen evankeliumin kertomuksen (Matt. 20:30–32)²⁷⁰ kaksi sokeaa saamelaisiin. Kertomuksessa hän kiinnittää huomionsa siihen, että ympärillä olevat ihmiset pyysivät tienvarressa olevia sokeita miehiä olemaan hiljaa, kun Jeesus kulki heidän ohitse. Miehet kuitenkin huusivat avukseen Daavidin Poikaa, ja tulivat parannetuiksi, ja samalla tavalla saamelaisetkaan eivät Johnsenin mukaan ole enää hiljaa.²⁷¹

Mikäli saamelaisilla vanhoilla tavoilla ja perinteillä on merkitystä tämän päivän saamelaiselle kristillisyydelle, kuinka voidaan arvioida, mitkä perinteet ovat hyödyllisiä kristinuskon kannalta? Johnsen ajattelee, että kontekstuaalisen teologian aikaansaamia kriittisiä kysymyksiä on arvioitava Raamatun, evankeliumin ja uskon kolmiyhteiseen Jumalan valossa.²⁷²

Saamelaisen teologian edistämisessä mielestäni on tarpeellista, että me saamelaiset uskallamme lähestyä omia perinteitäme avoimuudella ilman, että etukäteen on määrätty, minkälainen lopputuleman täytyy olla. Me saamelaiset emme aina voi katsoa omaa kulttuuriamme muiden silmälasien läpi, ja arvioida sitä muiden asteikolla. Oikeastaan on vain yksi mitta, jonka perusteella kristittyinä meidän pitäisi niitä mitata, nimittäin Kristuksen kautta.²⁷³

²⁶⁶ Gutiérrez 2001, 34, 75.

²⁶⁷ Johnsen 2009, 7.

²⁶⁸ Johnsen 2009, 1–2.

²⁶⁹ Ks. Gutiérrez 2001, 10.

²⁷⁰ Matt. 20: 30–32: Tien vieressä istui kaksi sokeaa, ja kun he kuulivat Jeesuksen kulkevan siitä ohi, he alkoivat huutaa: ”Armahda meitä, Herra, Daavidin Poika!” Ihmiset käskivät heidän olla hiljaa, mutta he huusivat entistä kovemmin: ”Armahda meitä, Herra, Daavidin Poika!” Silloin Jeesus pysähtyi ja kutsui heidät luokseen. ”Mitä haluatte minun tekevän teille?” hän kysyi.

²⁷¹ Johnsen 2009, 2–3.

²⁷² Johnsen 2009, 5. Johnsenin ajatus teologiasta muistuttaa läheisesti Gutiérrezin klassista määritelmää teologiasta: teologia on historiallisen praksiksen kriittistä reflektointia Jumalan Sanan valossa. Ks. Gutiérrez 2001, 59.

²⁷³ Johnsen 2009, 7.

Johnsenin perusteluketjussa on ilmeinen heikkous. Johnsen kehottaa saamelaisia arvioimaan omaa kulttuuriaan avoimesti välittämättä siitä, minkälaisiin lopputuloksiin se johtaa. Entä jos saamelaisen historiallisen praksiksen kriittinen reflektointi johtaakin Kristuksen hylkäämiseen, niin kuin monen saamelaisen kohdalla on käynyt? Kuinka ei-kristitty saamelainen arvioi kulttuuriaan, jos Kristus ei toimi eettisenä, epistemologisena ja ontologisena mittana? Miksi Kristus-uskoa ei voisi pitää ”muiden silmälaseina”, vieraana asteikkona saamelaisessa kulttuurissa? Johnsen vastaisi, että Kristus kestää kaikki kysymykset, ilman niitä kristinuskon tulevaisuus on Saamenmaalla epävarma.²⁷⁴ Samaa ei voi sanoa Johnsenin inklusivistisesta uskontoteologisesta mallista, joka ei tarjoa mahdollisuuksia ja vastauksia edellisten kaltaisille kysymyksille. Myös kolonialistinen kritiikki paljastaa tämän heikkouden: Eikö olisi kohtuullista, että assimiloitu ja kolonisoitu kansanryhmä voisi jälkimodernilla aikakaudella esittää kysymyksiä, joita Kristus-kriteeristö ei enää sanele? Kysymykset eivät ole kovinkaan avoimia, mikäli niiden lopputulos on jo valmiiksi räätälöity, varsinkin kun Johnsen pyrkii ottamaan pesäeroa sellaiseen akateemiseen teologiaan, joka lähtee liikkeelle valmiista vastauksista.²⁷⁵

4.2 Intellektuaalinen lähestymistapa kieltä dekonstruoimassa

Uskontoteologialla (*theology of religions*) tarkoitetaan teologista tutkimusta, jonka tarkastelussa on kristinuskon ja muiden uskontojen suhde. Jyri Komulaisen mukaan se on ensisijaisesti teoreettista reflektiota, kun taas uskontodialogilla (*interreligious dialogue*, *interfaith dialogue*) viitataan praksikseen, jonka avulla tutustutaan toiseen traditioon ennen tämän tradition teologista arviointia. ”Jälkikoloniaalinen tutkimusote”²⁷⁶ on kyseenalaistanut vallitsevan uskontodiskurssin, joka on syntynyt osana länsimaalaista aatehistoriaa, etenkin kristillistä protestantismia. Lähtökohtana kritiikille on ollut käsitteen ’uskonto’ (*religio*) ymmärtäminen kristinuskon kautta: uskontodiskurssissa ei olla aina kyetty ymmärtämään laajempaa kulttuurista dynamiikkaa, jossa transsendenssi ja ihmistä koskevat käsitykset eivät ole ”traditionaalisissa kulttuureissa” erotettavissa toisistaan. Länsimainen tutkimustraditio on muodostanut käsityksen siitä, mitä ’uskonto’ on, ja etsinyt kristinuskonomaaisia vastaavuuksia

²⁷⁴ Johnsen 2009, 9.

²⁷⁵ Ks. Johnsen 2009, 4.

²⁷⁶ ’Jälkikoloniaalinen teoria’ on lähtöisin Franz Fanonin ja Albert Memmin kolonialismin kritiikistä 1960-luvulla. Heidän mukaansa kolonialismi on väistämättä tietynlainen suhde kolonisoijan ja kolonisoidun välillä. Kolonialismi siten on myös psykologista. Monet tutkijat ovat kuitenkin huomauttaneet, että terminä ’jälkikoloniaalinen’ on huono, koska kolonialismi heidän mukaansa jatkuu edelleen maailmanlaajusten markkinoiden muodossa. Kuokkanen 2009, 27–28, 34.

muista traditioista.²⁷⁷ Argentiinalainen semiotikko Walter D. Mignolo näkee syyksi tähän kristillisen teologian ja sekulaarin filosofian (*theo- and ego-politics*)²⁷⁸ hegemonian, jota hän nimittää Totaaliudeksi (*Totality*), joka on pitkälti määrittänyt standardin *kosmovision*, jonka perusteella muita ihmisiä, alueita ja uskontoja on historiallisesti klassifioitu.²⁷⁹ Rauna Kuokkanen huomauttaa, että alkuperäiskansojen hengellisyydelle on tyypillistä mukana- ja kanssaoleminen sen sijaan, että etsitään yhteyttä tuonpuoleiseen Jumalaan, kuten monissa ”maailmanuskonnoissa”.²⁸⁰

Johnsen kirjoittaa, että uskontodialogista puhuttaessa saamelaisessa kontekstissa vuoropuheluun osallistuu uskontojen sijaan kaksi *uskonnollista* tai *hengellistä perinnettä*. Nämä perinteet eivät ole vaihtoehtoisia, vaan saamelaisessa kontekstissa usein rinnakkaisia: monella saamelaisella kun on kytköksiä kumpaankin hengelliseen perinteeseen. Johnsenin mielestä näiden kahden kohtaamista historiassa leimaa ”hyökkäys, demonisointi ja päättäväinen saamelaisen hengellisen perinteen torjuminen”. Tämän seurauksena saamelaiset olivat pakotettuja kristilliseen kielenkäyttöön, mikä ei Johnsenin mukaan antanut saamelaisille mahdollisuuksia käydä vuoropuhelua heidän oman perinteensä kanssa. Suuri osa saamelaista kulttuuriperintöä muuttui häpeälliseksi, siitä tuli tabu, jota hoidettiin hiljaisuudella, ja näin *dialoginen tila* kaventui dramaattisesti. Tämä historiallinen prosessi on Johnsenin mukaan aiheuttanut sen, että saamelaista yhteisöä tänä päivänä leimaa ”toisena” oleminen, ja viittaa tällä koloniaaliseen diskurssiin.²⁸¹ Kuokkanen määrittelee ajatuksen toiseudesta seuraavasti: ”’Toinen’ (*other*) on jälkikoloniaalisen teorian käsite, jolla viitataan siihen tapaa, jolla koloniaalinen diskurssi määritteli alistettuja ihmisiä ”toiseksi” (erilainen, kummallinen, alkukantainen) samalla, kun Eurooppa oli ’itse’ (*self*).”²⁸² Johnsen kirjoittaa, että sellaisen uskontodialogin, joka on relevanttia saamelaisille, täytyy huomioida se viestinnällinen tila, jossa saamelaista hengellisyyttä arvioidaan tänä päivänä.²⁸³

Tätä viestinnällistä tilaa Johnsen tarkastelee artikkelissaan *Dialogteologi i et samisk perspektiv* (2016). Siinä hän analysoi uskontoteologisia diskursseja *intellektuaalisesta* näkökulmasta, jolla Komulainen tarkoittaa ”uskontodialogia, jossa eri uskontojen oppeja ja

²⁷⁷ Komulainen 2014, 160–161, 173–174. Muiden kulttuurien ilmiöitä on arvostettu sitä enemmän mitä tekstikeskeisempiä ne ovat ja mitä kehittyneempi filosofinen järjestelmä niihin liittyy.

²⁷⁸ Egologialla (*Ego-logy*) Mignolo viittaa 1500-luvulta lähtien vallinneeseen länsimaiseen epistemologiaan, joka on saanut ominaisuutensa Descartesin *cogito, ergo sum* -lähtökohdasta: Ajattelen, olen siis olemassa. Mignolo 2007, 451.

²⁷⁹ Mignolo 2007, 451, 471, 493–494.

²⁸⁰ Kuokkanen 2009, 114.

²⁸¹ Johnsen 2016, 104–105.

²⁸² Kuokkanen 2009, 21.

²⁸³ Johnsen 2016, 112.

käsitteitä analysoidaan *filosofisin välinein*”.²⁸⁴ Seuraava lainaus on kokonaisuudessaan Johnsenin artikkelista. Olen kursivoinut ne ilmaukset, jotka Johnsen on sijoittanut tekemäänsä taulukkoon, jossa hän on luokitellut ilmaukset sen mukaan, suhtaudutaanko niissä maahisperinteeseen myönteisesti, kielteisesti vai ulkokohtaisesti (neutraalisti).

”Vuonna 2006 alettiin rakentaa uutta koulurakennusta Kautokeinossa. Samisk Høgskolan eli Saamelaisen korkeakoulun rehtori päätti seurata saamelaista perinnettä, jonka mukaan maahisilta kysytään lupaa asuinsijalle. Se tarkoittaa, että paikassa on ensin nukuttava yön yli nähdäkseen, onko nukkujalla rauha. Saamelaisen maailmankuvan mukaan maahiset ovat niitä, jotka edustavat luontoa eivätkä ihmiset. Kun Saamelainen korkeakoulu kutsui myös Statsbygg:in²⁸⁵ edustajan nukkumaan tontille, tieto tästä ylitti uutiskynnyksen. Juuri eläkkeelle jäänyt Kautokeinon pastori kommentoi NRK:lle²⁸⁶: Minun ymmärrykseni mukaan *meidän pitäisi olla jo valmiita luopumaan ajasta, jolloin pimeyden voimilta kysytään neuvoa*. Papin mielestä se oli ’sekä *pakanallista* että *vaarallista*’ ja suositteli, että tontti siunataan Isän, Pojan ja Pyhän Hengen nimeen ’koska ne ovat voimia, jotka ovat *todellisia*’. Koulun rehtori selitti kantaansa Nordlys-lehdessä näin: ’Kysymällä lupaa maahisilta osoitamme, että olemme sinut *historiamme* kanssa sekä perinteen merkityksen saamen kansalle. Olemme aktiivisesti rakentamassa tieteellisiä instituutioita, mutta meidän on tehtävä parhaamme säilyttääksemme myös *perinteemme*’.”²⁸⁷

”Elokuussa 2014 uutisoitiin vastaavanlaisesta tapauksesta, kun Karasjoen saamelaiskäräjärakennukseen alettiin rakentaa konttorisiipeä. Saamelaiskäräjät aikoi yöpyä tontilla, ja kutsui myös Statsbygg-yrityksen mukaan. Tällä kertaa tapaus uutisoitiin valtakunnallisesti. Statsbygg:in edustaja sanoi VG-lehdessä: ’Joku varmaan pitäisi tätä *taikauskona*. Minulla ei ole tarvetta karakterisoida *rituaalia*, olen vain *utelias*.’ Hän vahvisti Statsbygg:in olleen mukana vastaavanlaisessa ’*seremoniassa*’ Kautokeinossa. Tapaus päättyi NRK:n *Dagsnytt atten* -ohjelman lähetykseen. Studioissa olivat mukana Statsbygg:in edustaja sekä puhelimitse FrP:n²⁸⁸ edustaja sekä saamelaiskäräjien puheenjohtaja. Katsojalle tuli selväksi, että lähetyksen juontajaa tapaus huvitti, hän jopa nauroi studiolähetyksessä. Myös takahuoneessa työskentelevät NRK:n toimittajat eivät voineet peitellä huvittuneisuuttaan. Statsbygg:in edustaja sen sijaan halusi osoittaa *kunnioitusta* paikallisia perinteitä kohtaan, ja hän korosti kokemuksen olleen *hieno*. Hän myös toi esille vastaavia tilanteita muista maista,

²⁸⁴ Komulainen 2014, 161.

²⁸⁵ Statsbygg on valtionaalainen, julkinen rakennuttaja.

²⁸⁶ Norsk Rikskringkasting on Norjan julkisen palvelun yleisradioyhtiö.

²⁸⁷ Johnsen 2016, 106.

²⁸⁸ Edistyspuolue (norj. *Fremskrittspartiet*, FrP) on norjalainen oikeistopuolue.

joissa Statsbygg oli rakentanut, kuten esimerkiksi Intiassa, mutta mitään näin *'eksoottista'* ei ollut koettu ulkomaillaakaan. - - ”²⁸⁹

”Saamelaiskäräjien puheenjohtaja kertoi, että tämä on täysin tavanomainen *saamelainen perinne*, jota he haluavat seurata. Hän sanoo: *'Haluamme ottaa huomioon saamelaisen perinteen, jossa ei oteta oikeutta asettua mihin tahansa paikkaan. Se tarkoittaa kunnioitusta, koska tämä on ollut elävää todellisuutta aikaisemmin, sekä hengellistä lähestymistapaa suhteessa uskoon, joka on mitä elävämpää saamelaaisessa kulttuurissa.'* ”Mutta mitä saamelaiskäräjät olisi tehnyt, mikäli yö olisi ollut rauhaton?” uteli lähetyksen juontaja. ”Koska sinne aiottiin rakentaa joka tapauksessa, oliko tämä vain muodollinen temppu?” Puheenjohtaja vastasi: *'Mitä jos olisimme nukkuneet rauhattomasti siellä? Kyllä, tietenkin on niin, että myös niin voi käydä tällaisessa perinteessä, mutta meillä on siihen omat metodimme. Löytyy heitä, jotka osaavat auttaa sellaisessa tilanteessa.'* Juontaja kysyi yllättyneenä: *'Siis jotain tapahtui..., jotain henkienkarkotusta?'* Puheenjohtaja vastasi: *'Ei, sinun ei tarvitse niin paljon tarinoida tästä. Myös Norjan kirkossa osataan käsitellä rauhattomia rakennuksia, ja tämä kuuluu Pohjois-Norjassa kirkon päivittäiseen työnsarkaan. Tässä ei ole mitään kummallista. Kansamme kantaa tätä perinnettä, joka velvoittaa meidät hoitamaan itse sen seuraukset.'* Lopussa hän kertoo terävän huomionsa edellispäivän lennolta etelään, jossa kukaan ei ollut muuten istunut penkkirivillä 13.”²⁹⁰

”Myöskään kristilliset päivälehdet eivät vaienneet asiasta. Silloinen Pohjois-Hålogalandin piispa kommentoi Vårt Land -lehdelle: *'Olen niin tottunut tähän, etten viitsisi edes reagoida. Kun taloa rakennetaan saamelaaisessa ympäristössä, on siinä tapana ensin yöpyä. Saamelaaisessa luontokäsityksessä luonto ei ole mikään tyhjä kohde, vaan siinä on myös hengellinen ulottuvuus.'* - - Teologi Jan Opsal sanoi seuraavaa Dagen-lehdelle: *'Nukkuminen laavussa on osoitus askeleesta eteenpäin verrattuna sellaiseen kultilliseen toimintaan, jossa kengät otetaan pois jalasta ennen astumista moskeijaan. Se on enemmän kuin näyttää kunnioitusta, koska siinä laittaa itsensä likoon ja kannetaan toiminnan käytännölliset seuraamukset.'*”²⁹¹

”Tapaus herätti monenlaisia reaktioita myös saamelaisten parissa. Saamelaaisessa turismissa työskentelevän saamelaismiehen mielestä oli erittäin hyvä, että Statsbygg kunnioitti saamelaista kulttuuria, ja saamelaiskäräjät pyysi rauhaa uudelle rakennukselle. Eräs saamelainen toimittaja esitti kriittisen huomionsa, että seuratakseen todella *saamelaista*

²⁸⁹ Johnsen 2016, 106.

²⁹⁰ Johnsen 2016, 107.

²⁹¹ Johnsen 2016, 108.

perinnettä, yöpyminen olisi pitänyt suorittaa ennen virallisen rakennusprosessin alkua. Hänen mielestään tämä oli vain PR-temppu. Norjankielinen saamelainen lehti *Ságat* otti myös tämän asenteen, mutta eri perusteluilla. Heillä oli 'suppeampi käsitys uskosta maahisiin ja muihin henkiolentoihin'. Lehden mielestä tämä 'oli vain pisara ennakkoluulojen meressä, jossa edelleen saamelaisiin kohdistetaan ennakkoluuloja Norjassa', ja lehti oli huolissaan siitä, että tapaus vain vahvistaa ennakkoasenteita saamelaisista."²⁹²

Alla olevassa taulukossa Johnsen jaottelee sitä viestinnällistä tilaa, jossa saamelaisesta hengellisyydestä, tässä tapauksessa maahisperinteestä, puhutaan.²⁹³

Näkökulmat vuoropuheluun	Suhtautuminen perinteeseen	Suhtautuminen saamelaiseen perinteeseen	Kenelle 'rakennuslupa' esitetään	Suhtautuminen praksikseen
Myönteisesti latautunut näkökulma kulttuurin sisäpuolelta	- (meidän) historia - (meidän) perinne - kunnioitus	- usko - hengellinen	- luonnolle - maahisille - hengille	- tapa - perinne - käyttäytyminen luonnossa
Kulttuurin ulkopuolinen näkökulma, valtavirran	- kunnioitus - uteliaisuus - jännittävä - eksoottinen - stereotypiat - naurettava	- uskonnollinen kirjavuus - typerä - naurettava - ei-todellinen	- maahisille - henkiolennoille - henki-maailmalle	- rituaali - seremonia - kultillinen toiminta
Kielteisesti latautunut kristillinen näkökulma	- vaarallinen - ”ferdig med den tiden”	- taikausko - pakanallinen	- henkivoimille - pimeyden voimille	- pyytää voimia pimeyden voimilta

Johnsen tulkitsee keskustelua länsimaisen filosofisen perinteen valossa viitaten erityisesti filosofin, Jacques Derridan, dekonstruktioon länsimaisesta ajattelusta. Derridan mukaan länsimainen filosofinen ajattelu rakentuu seuraavien elementtien pohjalle: 1) ajattelun ja kielen peruselementit on järjestetty käsitepareiksi eli dualismeiksi, jotka 2) ymmärretään toisensa poissulkeviksi vastakohtiksi eli dikotomioiksi, joissa 3) toiselle vastineelle annetaan enemmän arvoa kuin toiselle, ja näin saadaan aikaiseksi hierarkia. Johnsenin pyrkimyksenä on ”dekonstruoida kieli, jota käytetään puhuttaessa saamelaisista hengellisistä perinteistä”.

²⁹² Johnsen 2016, 108.

²⁹³ Johnsen 2016, 109.

Hän toivoo tämän dekonstruktion paljastavan joitain piilossa olevia olettamuksia, jotka sisältyvät länsimaiseen teologiaan ja filosofiaan.²⁹⁴

Ranskanjuutalainen Jacques Derrida (1930–2004) otti dekonstruktion käsitteen filosofiseksi lukutavakseen, jolla hän pyrki tulkitsemaan ja purkamaan filosofian ja ihmistieteiden diskursseja.²⁹⁵ Hän systemaattisesti kielsi dekonstruktion tarkoittavan analyyttistä työvälinettä tai metodologiaa, mutta siitä huolimatta dekonstruktiosta tuli hänen tavaramerkkinsä, jolla tarkoitetaan ”yleistä kielen ja kulttuurin vakiintuneisiin käsitteisiin, rakenteisiin ja aseisiin kohdistuvaa purkamista”.²⁹⁶ Ominaista dekonstruktiiviselle luennalle on huomion kiinnittäminen eroihin, jotka ovat olemassa, mutta eivät näy kirjoitusasussa. Ero (ransk. *différence*) on piilevä merkitys, joka vaikuttaa tekstin ymmärtämiseen.²⁹⁷ Dekonstruktio saa käyttövoimansa dualistisista hierarkioista, jotka toimivat alistavina järjestelminä, ja toimii niiden kätkeytyneiden järjestelmien paljastamiseksi.²⁹⁸ Dekonstruktio liittyy läheisesti *dekolonisaatioon*, jolla yleisesti tarkoitetaan kolonialististen laitosten, rakenteiden, käytäntöjen ja diskurssien paljastamista ja niiden purkamista.²⁹⁹ Historiallisten valtasuhteiden muodostumista tutkinut ranskalainen filosofi Michel Foucault määrittelee diskurssin tavaksi ajatella, puhua ja representoida yksittäinen subjekti tai aihe.³⁰⁰

Johnsen mainitsee saamelaisen kohdalla käsitteet *filosofia*, *todellisuuskäsitys* sekä *kosmologia*, joilla hän metodologisesti viittaa alkuperäiskansan omiin premisseihin tulkita maailmaa. Kuokkanen kirjoittaa:

Alkuperäiskansojen omat epistemologiat ovat keskeisessä roolissa eurosentrisen intellektuaalisen ja filosofisten perinteiden hegemonian ja länsimaisen tietojärjestelmien etuoikeuden (*privilege*) purkamisessa. -- Alkuperäiskansojen tietojärjestelmät pohjaavat useiden sukupolvien aikana kerättyihin kokemuksiin, käytäntöihin ja tietoihin, ei pelkästään yksittäisen ihmisen kokemuksiin.³⁰¹

Johnsen huomauttaa, että on tärkeä olla tietoinen siitä, että sellaiset ilmaukset, kuten ’luonto’, ’maahiset’ ja ’henget’ kantavat saamelaisessa kontekstissa mukanaan sellaisia assosiaatioita ja merkityksiä, joita moderni, norjalainen enemmistökonteksti ei tunne. Kun saamelaiset puolustavat omaa perinnettään, he käyttävät siitä myönteisesti latautuneita ilmauksia, kuten ’usko’ ja ’hengellinen’, jotka kantavat mukanaan sellaisia arvoja

²⁹⁴ Johnsen 2016, 111.

²⁹⁵ Määttänen 1995, 217–221; Korhonen 2016.

²⁹⁶ Korhonen 2016.

²⁹⁷ Määttänen 1995, 218.

²⁹⁸ Reynolds.

²⁹⁹ Kenialainen kirjailija Ngugi wa Thiong’o korostaa, että dekolonisaatio koskee myös arvoja ja mieltä: eurooppalaisten arvojen ja rakenteiden radikaalia hylkäämistä. Myös Walter D. Mignolo kirjoittaa mielen dekolonisaatiosta. Kuokkanen 2009, 35; Mignolo 2007, 459.

³⁰⁰ Foucault ei halunnut esittää yleispäteviä teorioita diskurssista, vallasta eikä subjektista, vaan hänen mukaansa ne muotoutuvat kulloisessakin historiallisessa käytänteessä. Tiisala 2014; Hall 1992, 204–205.

³⁰¹ Kuokkanen 2009, 98–99.

kuin 'historia', 'perinne' sekä 'kunnioitus'. 'Luonto' nähdään 'hengellisenä', ja sitä edustavat maahiset. Praksista kuvaillaan 'tavaksi', joka määrittää sitä, kuinka luonnossa on käyttäytyvä.³⁰²

Johnsen viittaa saamelaiseen filosofiaan, Nils Oskaliin, joka selittää, kuinka ihminen asettuu ympäristöön luvan pyytämällä: "Kun ihminen on vaeltamassa, laiduntamassa tai muuten vaan liikkeellä, on kysyttävä lupaa pysähtymiselle taikka yöpymiselle, ja muutenkin laavun pystyttämiseksi." Kuokkanen kutsuu tällaista vastavuoroista antamis- ja jakamisfilosofiaa *lahjan logiikaksi* (pohjois. *láhi logihkka*), jossa luonto ja jumalat tarjoavat elannon ja ruuan, ja vastalahjaksi ihminen osoittaa kiitollisuutensa, ja käyttäytyy sen mukaisesti.³⁰³ Tällaisen maailmankatsomuksen mukaan metsä antaa lahjojansa ihmisille, mikäli ihmiset seuraavat tiettyjä *velvollisuuksia*. Perinteen seuraaminen edellyttää tietoisuutta omista velvollisuuksista ja käyttäytymisestä.³⁰⁴ Näin ollen käsitys maailman todellisuudesta ja rakenteesta (metafysiikka, kosmologia) on osa tietojärjestelmää (epistemologia), josta seuraa velvoittavia sääntöjä (etiikka).

Johnsenin mielestä sellaiset näennäisesti neutraalit ilmaukset kuin 'utelias', 'jännittävä' ja 'eksoottinen' kuvastavat stereotyyppistä asennetta saamelaiseen hengellisyyteen. Praksikseen viitataan 'rituaalina', 'seremoniana' ja 'kultillisena toimintana' (toimittajat, tutkija, Statsbygg:in edustajat), jotka kielivät Johnsenin mukaan etäisyydestä, ja siitä, kuinka hankalaa saamelaista hengellisyyttä on sijoittaa perinteiseen 'uskonnon' kenttään.³⁰⁵ Jane Hubert määrittelee pyhän rajoitukseksi ihmisen käyttäytymiselle: se voi tarkoittaa esimerkiksi tietynlaisia sääntöjä pyhäksi koettua kohtaan. Hubertin mukaan kristillisissä yhteyksissä uskon elementit on yleensä rajoitettu tiettyihin tapahtumiin, joiden vaikutus ei ulotu arkielämään. Siksi tällaisesta uskontulkinnasta käsin on vaikea ymmärtää sellaisia yhteisöjä, joissa pyhyudentaju ei rajoitu pieneen elämänalueeseen, vaan voi sijaita rakennusten ja esineiden ulkopuolelle, kuten merkitsemättömässä maassa.³⁰⁶

Uskontodialogin kannalta ongelmallisimpana Johnsen pitää Kautokeinin pastorin kommentointia tapauksesta. Pastori kuvailee maahisperinnettä kovin sanakääntein 'taikauskoksi' ja 'pakanalliseksi'. Perinne kuuluu "aikaan, josta pitäisi olla jo valmis luopumaan", koska se on 'vaarallinen'. Praksis edustaa 'hengenvoimia' ja 'pimeyden

³⁰² Johnsen 2016, 108–109.

³⁰³ Saamelaiset tuntevat käsitteen *Ipmila láhi* (Jumalan lahja), ja vaikka siinä on kristillinen miellelyhtymä, Kuokkanen mielestä ajatus vastavuoroisesta lahjasta kuvastaa saamelaista filosofiaa ja ajattelutapaa. Kuokkanen 2009, 106–107. Ks. myös Johnsen 2005, DEL 1: 3.2.1.

³⁰⁴ Kuokkanen 2009, 108–109.

³⁰⁵ Johnsen 2016, 109–110.

³⁰⁶ Kuokkanen 2009, 84–85.

voimia’, joilta kysytään lupaa.³⁰⁷ Johnsen kirjoittaa, että dikotomioiden avulla marginalisoidaan alkuperäiskansojen todellisuuskäsityksiä ja filosofioita, kuten esimerkiksi kulttuuri – luonto -jaottelussa, ja että dikotominen kielenkäyttö sisältyy teologien normatiiviseen puhetapaan, joka sisältää nämä arvolatautuneet dualismit, ja on leimannut näkökulmaa, jolla suhtaudutaan saamelaiseen hengellisyyteen. Johnsen pyrkii esimerkkinsä avulla osoittamaan, että vuoropuhelua kristillisen ja saamelaisen hengellisyyden välillä leimaa teologinen ja filosofinen hierarkkinen tapa luoda stigmatisoivia dualismeja. Tällainen kielenkäyttö ei hänen mukaansa valmista aitoon vuoropuheluun, vaan pikemminkin yhteenottoon, jossa ei huomioida erilaisia *kosmologioita*.³⁰⁸ Hän kirjoittaa:

Tarkastelu osoittaa, kuinka normatiivinen kieli, kristinuskon ja saamelaisen uskonnon kohtaamisessa, on varustettu rikkaalla arsenaalilla stigmatioivia kategorioita, jotka perustuvat teologisiin ja filosofisiin dikotomioihin ja evoluutioteoriaan. Sanat, joihin turvaututaan puhuttaessa saamelaisesta hengellisyydestä, sisältävät muita sanoja laajemmissa arvohierarkioissa, joita käytetyt tavat heijastavat. - - Esimerkkitapaus kuvastaa, kuinka sitkeitä tällaiset ilmaisumuodot voivat olla, ja kuinka paljon siitä sanavarastosta aktivoituu, kun saamelaisista perinteistä keskustellaan tänään. Koska siitä tulee niin dominoiva kielellinen resurssi kristillisen uskon ja saamelaisen hengellisyyden kohdatessa, dialogista tulee erittäin vaikea. Toisella osapuolella on kieli yhteen törmäykseen, mutta ei dialogiin.³⁰⁹

Johnsenin mielestä länsimainen filosofinen perinne pohjautuu useille vastakkaisuuksille, mikä marginalisoi alkuperäiskansojen todellisuuskäsityksiä sekä perinnetietoja.³¹⁰ Australialainen filosofi Val Plumwood on tarkastellut, kuinka dikotomiat, Platonin filosofiasta lähtien, toimivat tiettyjen ryhmien ulkoistamisen väkivaltaisina keinoina. Perustavanlaatuisena erotteluna toimii ”itsen” erottaminen ”maailmasta”, ja näiden välillä nähdään hierarkia. Plumwood omassa rationaalisuuden ja järjen kritiikissään osoittaa, kuinka rotusyrjintä ja luonnon alistamisen juuret ovat löydettävissä dualismin logiikassa ja rakenteessa. Tämä rakenne mahdollistaa kontrollin luonnosta sekä niistä ihmisjoukoista ja elämänmuodoista, jotka määritellään kuuluvaksi luontoon, ja näin muodostuu mielelle alisteinen ”res extensa” -todellisuus.³¹¹ Sellaisen kartesiolaisen maailmankuvan, jossa ihminen on erotettu maailmasta (ihminen – luonto -dikotomia) voi olla vaikea mahduttaa ajatusta alkuperäiskansoille tyypillisestä *relationalisesta* suhteesta näiden kahden välillä, koska mekanistisessa maailmankuvassa luonto nähdään tyhjänä, kuolleen resurssina, kun taas ihmisjärki nähdään vapaana ja autonomisena.³¹²

Dualistinen maailmankuva, jossa maailma ja luonto nähdään ”vaarallisena”

³⁰⁷ Johnsen 2016, 109.

³⁰⁸ Johnsen 2016, 111–112.

³⁰⁹ Johnsen 2016, 112.

³¹⁰ Johnsen 2016, 111.

³¹¹ Plumwood 1993, 72, 80–81.

³¹² Kuokkanen 2009, 154–155.

”pimeyden voimien” temmelyskenttänä, vahvistaa kuvaa ”toiseudesta”, joka rinnastetaan ”pakanalliseen” ihmisryhmään, saamelaisiin. Maahisperinteen sisältöä valotetaan sellaiseksi, jossa ihmisellä ei ole ”oikeutta asettua mihin tahansa paikkaan”. Jorunn Jernslettenin mukaan näkemys on varsin tavanomainen saamelaisessa perinteessä, jossa ympäristö koetaan asutetuksi, riippumatta ihmisistä.³¹³ Tällainen tulkinta ihmisen suhteesta ympäristöön joutuu törmäyskurssille modernin, tieteellisen maailmankatsomuksen kanssa, mihin Johnsen viittaa ’evoluutioteorialla’. Jälkimmäistä leimaa lineaarinen maailmankuva, joka implisiittisesti on myös evolutionistinen: ”lineaarisen käsityksen mukaan toiset kulttuurit ovat jälkeenjääneitä sivistyksen ja kehityksen suhteen. Kehitys on moderniuden (*modernity*) mitta, johon toisia kansoja ja kulttuureja mitataan”.³¹⁴ Kautokeinin papin lausahdus ”meidän pitäisi olla jo valmiita luopumaan ajasta, jolloin pimeyden voimilta kysytään neuvoa” heijastelee juuri tällaista lineaarista kehityksen paradigmaa, jossa perinne demonisoidaan primitiiviseksi, sellaiseksi, jonka olisi kuulunut sammua jo.

Dekonstruktiossaan Johnsen pyrkii paljastamaan sitä kategorisoivaa ja stigmatisoivaa viestinnällistä tilaa, jossa saamelaisesta hengellisyydestä puhutaan. Hänen mukaansa joidenkin saamelaisten käsitykset ”maahisista” ja ”hengistä” eivät sulje pois Jumalan luomistyötä, vaan kummatkin hengelliset perinteet voivat saamelaisessa kontekstissa elää rinnakkain.³¹⁵ Johnsen kirjoittaa:

Tulevaisuuden saamelaisen uskontodialogin tehtävänä on tarjota apua totuudenmukaisempaan ja hyväksyvämpään puheeseen omasta historiasta. Saamelaisen uskontodialogin tärkeä tehtävä on mahdollistaa turvallisempi tila tällaiselle keskustelulle hyödyntäen muita teologisia kieliresursseja kuin dikotomista kieltä, joka maalaa mustavalkoisesti.³¹⁶

Kuokkanen kirjoittaa länsimaisen tieteen olevan reduktiivinen (yksinkertaistava) siksi, koska se pohjaa joko–tai -analyysimalliin, kategorisointeihin taikka kahtiajakoihin. Kun eurosentristä tietoa leimaa sen pirstaloituminen,³¹⁷ alkuperäiskansojen tiedolle on tyypillistä holismi ja kokonaisuus, jossa luontokappaleita ei koeta kuolleiksi objekteiksi, vaan tasavertaisiksi kumppaneiksi, joilla on oma henki. Tewa-pueblo tutkija Gregory Cajeten mukaan alkuperäiskansojen filosofiset raamit ovat kokemuksen fenomenologiassa (Edmund Husserlin termin), jossa ilmiötä tutkitaan osallistumalla todellisuuteen ja luontoympäristöön. Näin saadaan aistein todennettavissa oleva kokemus, jolla on merkitys. Nämä merkitykset

³¹³ Jernsletten 2010, 383, 388.

³¹⁴ Kuokkanen 2009, 149.

³¹⁵ Johnsen 2016, 108.

³¹⁶ Johnsen 2016, 113.

³¹⁷ Chickasaw tutkijan, Sakej Hendersonin, mukaan eurosentrisyys on kolonialismin kognitiivinen perintö, joka akatemiassa näkyy eurooppalaisen tieteen ensisijaisuutena. Kuokkanen 2009, 33.

muodostuvat ihmisen suhteista maailmaan.³¹⁸ Johnsen haluaa tehdä tietoiseksi, että erilaisiin perinteisiin sisältyy erilaisia todellisuuskäsityksiä, ja vain olemalla niistä tietoisia ja tunnustamalla ne, voi aito vuoropuhelu syntyä.³¹⁹

Johnsen artikkelissaan kirjoittaa 'kolonialismista' siinä yhteydessä, kun hän kirjoittaa, että saamelaista hengellisyyttä arvioidaan "kolonialistisessa kontekstissa".³²⁰ Tarkastelen vielä hänen käsitystään kolonialismista tässä yhteydessä. Kolonialismi voidaan jaotella eri tasoihin, ja eri teorioiden kautta. Jotkut määrittelevät sen olevan osa imperialistista historiallista aikakautta tai tapaa ylläpitää ihmistenvälisiä epätasa-arvoisia ekonomisia ja poliittisia suhteita. Sen juuret ovat modernin aikakauden tutkimusmatkoissa, jotka uusi teknologia mahdollisti.³²¹ Kuokkanen jaottelee kolonialismin tapahtuneen ainakin kahdella eri rintamalla.

Ekonominen kolonisointi tarkoitti maiden ja resurssien hyödyntämistä ja myös orjuutta. Intellektuaalinen kolonisointi sai aikaan tietynlaisia ajatuksia, ideoita ja kuvia Euroopan ulkopuolisista ihmisryhmistä. Niiden tavoitteina oli rakentaa tärkeä ja tarpeellinen erotus länsimaiden ja sen ulkopuolisten ihmisten välille.³²²

Samankaltainen ajatus on Edward Saidilla, joka poleemisesti kirjoittaa vuonna 1978, että orientalismin³²³ tutkijoiden pahin pelko ei suinkaan ollut länsimaisen sivilisaation rappeutuminen, vaan "idän ja lännen rajojen tuhoutuminen". Valkoisena eurooppalaisena miehenä oleminen oli tapa ottaa "todellisuus, kieli ja ajattelu haltuun". Orientalismiksi kutsuttu tieteenhaara epäonnistui hänen mukaansa, kun se ei kyennyt samaistumaan *inhimilliseen kokemukseen* eikä edes näkemään tuota kokemusta. Tämä epäonnistuminen symboloi hänelle kehityksen irvikuvaa, sen todellista vastakohtaa.³²⁴ Samankaltainen ajatus todellisuuden, kielen ja ajattelun haltuunotosta on Johnsenilla, kun hän kuvailee saamelaisen etnisen uskon ja lähetysteologian historiallisen vuoropuhelun olleen demonisoiva ja saamelaisen hengellisen kulttuurin syrjäyttävä. Alistaminen koski myös kielen aluetta, kun saamelaiset pakotettiin dikotomiseen kristilliseen kielenkäyttöön. Johnsenin ajattelussa kolonialismi saa intellektuaalisen ja diskursiivisen muodon, jossa saamelaisten hengellisyys pyritään demonisoimaan kristinuskon linssien kautta. Tässä prosessissa inhimillinen kokemus luokitellaan eikä siihen pyritäkään samaistumaan. Johnsenin tarkoituksena on sen

³¹⁸ Kuokkanen 2009, 97, 175–176, 178–180.

³¹⁹ Johnsen 2016, 117.

³²⁰ Johnsen 2016, 103.

³²¹ Kuokkanen 2009, 22–23.

³²² Kuokkanen 2009, 24.

³²³ Orientalismilla Said tarkoittaa tieteenaloja, joissa lähinnä Intiaa, Lähi-Itää ja Pohjois-Afrikkaa tutkitaan. Hän viittaa ennen kaikkea ranskalaiseen ja brittiläiseen tutkimusperinteeseen.

³²⁴ Said 2011, 215, 248, 310.

paljastaminen, kuinka tällainen intellektuaalinen kolonialismi kukoistaa tämän päivän diskursseissa. Dekonstruomalla vuoropuhelua maahisperinteestä saamelaisesta filosofiasta käsin Johnsen korostaa, kuinka tarpeellista saamelainen uskontodialogi on, ja kuinka erilaisten todellisuuskäsitysten *tunnustaminen* toimii rakentavana lähtökohtana dialogille.³²⁵

4.3 Pragmaattinen uskontodialogi edellyttää toiseuden tunnustamista

Teologina ja saamelaisen kirkkoneuvoston pääsihteerinä Johnsen on pureutunut sovinnon tematiikkaan. Tiettyssä mielessä tämä on yllättävää ottaen huomioon ne edistysaskeleet, joita Norjan kirkko oli jo ottanut suhteessaan saamelaisiin ennen kuin Johnsen toden teolla alkoi työskennellä saamelaisteologian parissa. Nimittäin 20 vuotta sitten, vuonna 1997, Norjan evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksessa käsiteltiin sovintoa, ja todettiin:

Kirkolliskokous tunnustaa, että viranomaisten norjalaistamiskäytäntö ja Norjan kirkon rooli tässä yhteydessä on aiheuttanut väkivaltaa saamen kansaa kohtaan. Kirkolliskokous sitoutuu sen varmistamiseen, ettei väärä jatkua.³²⁶

Kirkolliskokouksen lautakunnan merkintöjen mukaan:

Norjan kirkko ei ole tarpeeksi huomionnut saamelaisten kristillistä uskoa. Saamelaiset eivät ole pystyneet riittävän hyvin huolehtimaan omasta hengellisestä ja kulttuurisesta erityisyydestään eikä uskonnollisista kokemuksistaan saatikka kielestään. - - Kirkolliskokous tunnustaa tämän aiheuttaneet haavoja ja että saamelaiset tästä syystä usein vierastavat kirkkoa. Sovintotyössä tarvitsemme saamelaisten itsensä kertovan, kuinka haavoja voitaisiin lääkittää. Tunnustamme tarpeen ymmärtää saamelaisia, mikä toteutuu vasta, kun ihmiset paikallisella tasolla kertovat tarpeistaan. Emme voi ”määrätä” sovintoa, mutta voimme parantaa tilannetta, jotta se toteutuu.³²⁷

Tätä seurasi valtion tason pahoittelu Norjan saamelaiskäräjien avajaistilaisuudessa samana vuonna, kun kuningas Harald V puheessaan tunnusti saamelaisten historian osana Norjan historiaa:

Norjan valtio pohjautuu kahden kansan alueeseen – norjalaisten ja saamelaisten. Saamelaisten historia on läheisesti sidoksissa norjalaisten historiaan. Tänään meidän on pahoitettava epäoikeudenmukaisuutta, jota Norjan valtio on aiheuttanut saamen kansalle kovan norjalaistamiskäytännön kautta.³²⁸

Neljä vuotta aikaisemmin, vuonna 1993, aloitetun saamelaisen kirkkoneuvoston päätehtäviksi määriteltiin ”edistää, suojella ja yhdistää saamelaista kirkollista elämää Norjan kirkossa sekä siihen vaikuttaminen, että saamelaisesta kirkollisesta elämästä huolehditaan tarpeellisenä ja tasa-arvoisena osana Norjan kirkkoa”.³²⁹ Korkeimmalla valtiollisella ja kirkollisella tasolla saamelaiset on siis tunnustettu (alkuperäis)kansaksi, jonka historiaan Norjan valtio ja kirkko

³²⁵ Johnsen 2016, 115–116.

³²⁶ Den norske kirke 2011, 58.

³²⁷ Johnsen 2011, 105–106.

³²⁸ NRK 2014b.

³²⁹ Den norske kirke 2011, 24–25.

ovat vaikuttaneet tuhoisasti. Johnsen nimittää tätä ”sovintoprosessiksi”, jossa oikeat ensiaskeleet on kyllä otettu, mutta jossa lopulliseen sovintoon ei olla vielä päästy. Tässä luvussa tarkastelen sovintoa, ja niitä ehtoja, jotka Johnsen ymmärtää kuuluvan todelliseen sovintoon.

Sovinto (latinaksi *reconciliatio*) on klassinen kristillinen teema, joka kytkeytyy soteriologiseen termiin ’sovitus’. Sovinto- ja sovitusprosessia kehittäneen katolisen systemaattikon Robert J. Schreiterin mukaan sovinnon teologia on noussut lähetysteologian ”uudeksi paradigmaksi” vasta 1980-luvun jälkipuoliskolta lähtien. Schreiterin mukaan syynä tähän ovat olleet valtasuhteiden radikaalit muutokset Euroopassa³³⁰ ja Etelä-Afrikassa, ja sekavassa yhteiskunnallisessa tilanteessa on tarvittu parannusta (*healing*) sekä jälleenrakennusta (*rebuilding*). Jälleenrakennustyössä kristillinen terminologia on osoittautunut hedelmälliseksi erityisesti apartheidin runtelemassa Etelä-Afrikassa. Schreiter nostaa esille myös maailman alkuperäiskansat, jotka kärsivät kolonialistisesta menneisyydestä tarviten sovintoa ja muistojen parantamista (*healing of memories*). Yhdysvaltojen, Aasian ja Australian alkuperäiskansojen lisäksi hän mainitsee Euroopan saamelaiset.³³¹

Voimallisimmin sovinnon teologiaan on vaikuttanut apostoli Paavali. Hänelle kristillisen sovinnon lähtökohta on aina Jumalan sovitus työ Kristuksen kuolemassa. Tätä Jumalan sovintoa ihmisten kanssa kutsutaan vertikaaliseksi sovinnoksi (*vertical reconciliation*), joka toteutuu silloin, kun ihminen tulee Kristuksen yhteyteen. Ihmisestä tulee ”Kristuksessa” uusi luomus, kun hän vastaanottaa Jumalan vanhurskauden, ”synnittömyyden” (2. Kor 5:17–21)³³². Kosmiseksi sovinnoksi (*cosmic reconciliation*) puolestaan kutsutaan Jumalan sovitus työtä, joka koskee koko luomakuntaa Kristuksen ”ristin veren kautta” (Kol. 1:20)³³³, ja joka toteutuu ”määräajan tullessa” Kristuksen yhdistäessä kaiken, mikä on ”taivaassa ja maan päällä” (Ef. 1:9–10)³³⁴. Schreiterin mukaan kirkko osallistuu sakramenttien, liturgian ja luomakunnasta huolehtimisen kautta sekä vertikaaliseen

³³⁰ Schreiter mainitsee vuonna 1989 alkaneen kommunistisen ideologian murentumisen Euroopassa sekä Balkanin aseelliset konfliktit. Schreiter 2005, 77–78.

³³¹ Schreiter 2005, 77–79. Muina tekijöinä sovinnon tarpeeseen hän mainitsee globaalin taloudellisen eriarvoistumisen, HIV/AIDS-epidemian sekä maailmanlaajuisen ekologisen kriisin.

³³² 2. Kor 5:17–21: Jokainen, joka on Kristuksessa, on siis uusi luomus. Vanha on kadonnut, uusi on tullut tilalle! Kaiken on saanut aikaan Jumala, joka Kristuksen välityksellä on tehnyt meidän kanssamme sovinnon ja uskonut meille tämän sovituksen viran. Jumala itse teki Kristuksessa sovinnon maailman kanssa eikä lukenut ihmisille viaksi heidän rikkomuksiaan; meille hän uskoi sovituksen sanan. Me olemme siis Kristuksen lähettiläitä, ja Jumala puhuu teille meidän kauttamme. Pyydämme Kristuksen puolesta: suostukaa sovintoon Jumalan kanssa.

³³³ Kol. 1:20: sekä hänen välityksellään tehdä sovinnon ja hänen ristinsä verellä vahvistaa rauhan kaiken kanssa, mitä on maan päällä ja taivaissa.

³³⁴ Ef. 1:9–10: Hän on ilmaissut meille tahtonsa salaisuuden, sen Kristusta koskevan suunnitelman, jonka hän oli nähnyt hyväksi tehdä ja joka oli määräajan tullessa toteutuva: hän oli yhdistävä Kristuksessa yhdeksi kaiken, mitä on taivaassa ja maan päällä.

että kosmiseen sovintotyöhön. Kolmas sovinnon ulottuvuus, josta Paavali saarnaa, koskee yksittäisiä ihmisiä ja ihmisryhmiä ja heidän välisiä erimielisyyksiään.³³⁵ Tämä horisontaalisen sovinnon (*horizontal reconciliation*) taso on kiinnostanut Schreiteriä ja Johnsenia, joka pitkälti omassa sovinnoteologiassaan nojaa juuri Schreiterin ajatteluun ja Paavalin teologiaan.

Johnsen kirjoittaa oppineensa jotain olennaista sovinnosta ja anteeksiannosta keskusteltuaan alkuperäiskansaan kuuluvan maorisaarnaajan kanssa. Tämän nimi oli Monte Ohio, ja hän oli kotoisin Aotearoasta³³⁶. Hän kertoi oman elämäntarinansa Johnsenille, ja siitä, kun viranomaiset Uudessa-Seelannissa tunnustivat kolonialistiset vääryydet maoreja kohtaan, ja pyysivät anteeksi. Monte Ohio kertoi, kuinka heitä säälitettiin, ja ajateltiin virallisen anteeksipyyntöä korjaavan syrjinnän, joka oli kestänyt useita satoja vuosia. Hän tuskastuneena totesi: ”Ei tuo ole sovinto! Viranomaisten on myös tehtävä sen eteen, että aikaisemmat vääryydet korjattaisiin. Jos pelkästään pahoitellaan, mitään ei tapahdu.” Monte Ohio, joka vanhemmalla iällä oli kääntynyt kristityksi, ajatteli, että kristillinen ajatus sovinnosta olisi ollut tarpeellinen hänen kotimaansa poliittisessa tilanteessa. Hänen ajatuksissaan sovinto oli neljäportainen tapahtuma, jossa kukin askel oli täytettävä seuraavassa järjestyksessä: tunnustus, katumus/kääntyminen, parannus ja anteeksianto/sovinto.³³⁷ Johnsen on sittemmin soveltanut tätä mallia kirkon ja saamelaisten välisiin suhteisiin.

Teologisesti neliportainen malli pohjaa vertikaaliseen sovintoon eli sovinnon missio on aina lähtöisin Jumalasta (*missio Dei*). Sovintoprosessi alkaa syrjityn ihmisen parantamisella, mikä mahdollistaa syyllisen katumuksen. Sovinto tekee sekä syrjitystä että väärintekijästä uuden luomuksen (2. Kor. 5:17), mikä johtaa vallitsevan epäsuhtanteen murentumiseen. Tämä kärsimyksestä parannus- ja lunastusmalli pohjaa Jeesuksen Kristuksen kärsimykseen, kuolemaan ja ylösnousemukseen. Sovinto täydellistyy vasta, kun Jumala on sovittanut koko luomakunnan Kristuksessa.³³⁸ Johnsen toteaa, ettei mikään ihmistenvälinen sovinto (norj. *forsoning*, saam. *soabadus*) ole mahdollinen ilman Jumalan lahjaa, ulkopuolista sovintoa eli sovitusta (norj. *soning*, saam. *soabahus*).³³⁹

Neliportainen sovintomalli muistuttaa läheisesti Etelä-Afrikan Totuus- ja

³³⁵ Schreiter 2005b, 1–2; Kuula 2001, 227–229; Jukko 2015, 193–195.

³³⁶ Aotearoa on maorinkielinen nimitys Uudelle-Seelannille.

³³⁷ Johnsen 2007, 107–109

³³⁸ Schreiter 2005, 80; Schreiter 2005b, 2; Jukko 2015, 193–195.

³³⁹ Johnsen 2013, 24.

sovintokomission (*Truth and Reconciliation commission* eli TRC)³⁴⁰ periaatteita sovinnolle, jotka rakentuvat: totuuteen (*truth*), oikeudenmukaisuuteen (*justice*), tunnustamiseen (*confession*) ja hyvittämiseen (*restitution*).³⁴¹ Totuuteen kuuluu vain se, mitä todella tapahtui, ja tämän läpikäyminen parantaa. Oikeudenmukaisuuden ja hyvitysten on oltava näkyviä toimia edistää sorretuiksi tulleiden tilaa. Komission puheenjohtaja arkkipiispa Desmond Tutu korosti, että sen lisäksi, että tehdään sovinto Jumalan kanssa, tarvitaan myös sovintoa yhteiskunnallisesti.³⁴² Johnsen kirjoituksissaan on kiinnostunut nimenomaan tästä yhteiskunnallisesta tai sosiaalisesta sovinnon aspektista. Vaikka hän ei omassa ajattelussaan teologisesti tarjoa aiheesta varsinaisesti mitään uutta, ansaitsee hänen käsityksensä *tunnustuksesta* lähempää analyysiä.

Johnsenin mielestä sovinto alkaa aina tunnustuksella (*erkjennelse/anerkjennelse*, pohjois. *dovddastus*), koska jokaiseen konfliktiin liittyy historiallinen tausta. Niinpä tunnustus koskee mennyttä aikaa. Tunnustus lähtee liikkeelle siitä, että kerrotaan, mitä on tapahtunut (*truth-telling*), ja tämä koskee niin väärintekijöitä kuin niitä, jotka ovat kärsineet. Totuudesta kertominen on kaikkea muuta kuin helppoa, koska väärintekijät niin usein sortuvat puolustamaan itseään kaunistelemalla historiaa, kehittämällä vaihtoehtoisen kertomuksen – valheen, kieltämällä tapahtuneet kokonaan tai painostamalla syrjittyjä unohtamaan vääryydet. Näin toimimalla luodaan sovinnosta irvikuva, jolla pyritään kieltämään toisen ihmisen tai ihmisryhmän ihmisarvo ja jatketaan alistamista. Usein on myös niin, ettei väärintekijä aina edes tiedä toimineensa väärin, ja siksi kummankin osapuolen keskinäisten kokemusten jakaminen on avainasemassa, jotta vääryys tulee ensin identifioituksi ja osoitetuksi oikealle taholle.³⁴³

Johnsenin ajattelussa Norjan valtio sekä Norjan evankelis-luterilainen kirkko ovat niitä tahoja, joiden tulisi ensi sijassa haastaa suhtautumisensa saamelaisiin osana Norjan historiaa. Johnsenin mielestä suhdetta leimaa ”etninen sokeapiste”³⁴⁴, kun saamelaiset on

³⁴⁰ Komissio perustettiin vuonna 1995 selvittämään afrikandistisen rotuerotteluideologian eli apartheidin (1960–1994) runtelemaa Etelä-Afrikan historiaa sekä edistämään sovintoa. TRC:n työskentely on periaatteessa uskonnollisesti sitoutumatonta, vaikka sen periaatteisiin kristillinen teologia on vaikuttanut kristinuskon ollessa maan valtauskonto. Komission tueksi on perustettu useita alajärjestöjä, kuten *Healing of Memories*. Ahonen 2004b, 178–180.

³⁴¹ Se, että Johnsenin sovintomalli muistuttaa läheisesti TRC:n periaatteita, ei ole sattumaa, sillä Norjan kirkon lähetyksellä on pitkät yhteydet Etelä-Afrikkaan. Norjan kirkko antoi tukensa apartheidin vastaiselle kamppailulle, minkä johdosta moni alkoi Norjan kirkossa pohtia saamelaiden ponnisteluja uudessa valossa. Apartheid sai monet näkemään, mihin etninen alistaminen voi johtaa. Johnsen 2014, 249–250; Johnsen 2015, 77–78.

³⁴² Ahonen 2004b, 178–180.

³⁴³ Johnsen 2011, 109–110, Johnsen 2013, 16–17.

³⁴⁴ Etnisellä sokeapisteellä (*etnisk blindfleck*) Johnsen tarkoittaa, että valtaväestö katsoo Norjan kansakunnan rakentuvan etnisen norjalaisen kansan etuihin ja intresseihin. Johnsen väittää, että valtion instituutiot kantavat edelleen suuressa määrin tällaista ajatteluperinnettä. Sosiologi Anders Vassenden puhuu

ulkoistettu virallisesta historiasta sekä kirkollisesta elämästä luotaessa ”monokulttuurista historiallista kerrontaa”. Aihe näyttää aktivoituneen Johnsenilla sen jälkeen, kun Norjan perustuslakia muutettiin toukokuussa 2012 siten, että evankelis-luterilainen kirkko lakkasi olemasta Norjan valtionkirkko. Siksi Johnsen artikkeleissaan kysyykin: minkä kansan *kansankirkko* Norjan kirkko haluaa nyt olla? Ollakseen todellinen kansankirkko sen tulisi kyetä antamaan tilaa saamelaisille tavalla, jolla he voivat luoda omannäköistensä kirkollista elämää.³⁴⁵

Johnsenin kirjallisia töitä leimaa eräs kiintoisa juonne, jonka sisältö sinänsä jää systemaattisteologisen analyysin ulkopuolelle, nimittäin kirkkohistoriallinen kerronta kirkon lähetystyöstä, ja siitä, kuinka se on vaikuttanut Norjan saamelaisyhteisöihin. Tällaisen saamelaisen kirkkohistorian kerronnan voidaan tulkita truth-telling -tunnustusosaksi, jossa pyritään todenmukaisesti kertomaan, mitä on tapahtunut. Puheessaan *Koloniseren, vuostálastin ja soabadallan gehččon Troandimis* (Kolonisointi, vastustaminen ja sovinnon teko Trondheimistä katsottuna)³⁴⁶ Johnsen käy läpi niitä kirkkohistoriallisia syitä, miksi sovintoa tänään tarvitaan. Esitelmän aikana hän näyttää valokuvia, joissa kietoutuvat yhteen ajan henki sekä hänen oma henkilöhistoriansa.

Bonjåkaslaisesta opettajasta, Per Fokstadista, joka myös näkyy tässä kuvassa, tuli keskeinen saamelainen ideologi. Kirjoituksessaan vuodelta 1924 hän perusteli, että koulujärjestelmä on mahdollista rakentaa saameksi ja saamelaiskulttuurin arvoille ja perinteille. Vuonna 1926 hallituksen koulukomitea vastasi hyvin ylimielisesti Fokstadin ajatuksille, ja silloinen sosiaalidarwinistinen näkemys saamelaisista tulee selkeästi esille: ”Saamelaisten älyllistä ja kulttuurista elämää ei löydy. Kansan luonne ja mielenlujuus eivät osoita tähän suuntaan.” (Näyttää toisen kuvan.) Nämä kolme saamelaista lasta tässä kuvassa olivat kaikki nuoria koululaisia, kun tämä julistus tehtiin valtion taholta. Lapset olivat Fokstadin läheisiä sukulaisia, ja asuivat samassa kylässä. Pieni poika oikealla puolella on minun isäni, ja hänen vieressään ovat isäni sisko ja veli. Kun minä kasvoinkin 70-luvulla, isä sanoi meille: ”Puhuin vain saamen kieltä, kun aloitin koulun. Kolme vuotta kului ennen kuin todella ymmärsin, mitä tapahtui. Minulla oli 5 vuotta peruskoulua. Siinä on minun koko oppini. Ainoa asia, jonka opin, oli että saamelaisuutemme oli haitaksi, jos halusimme astua norjalaiseen yhteiskuntaan.”³⁴⁷

Kertoessaan isänsä kokemuksista Johnsen liikuttuu ja kyynelehtii.³⁴⁸ Hän pitää pienen tauon ja jatkaa kertomalla, että hänen isänsä ja tämän sisko kuuluivat kylässä viimeiseen sukupolveen, joka vielä puhui saamen kieltä. Paikkakunnan kollektiivinen saamelaisidentiteetti oli katoamassa. He kuuluivat tapauksista, joissa ihmiset olivat kokonaan kieltäneet oman saamelaisuutensa.³⁴⁹ Moni saamelainen lopetti puhumasta saamea lapsilleen

norjalaisuudesta ”hiljaisena kenttänä” (*taust felt*), jota leimaa ”blindsone” suhteessa monikulttuurisuuteen Norjassa. Johnsen 2014, 243–244; Johnsen 2015, 74.

³⁴⁵ Johnsen 2013, 17; Johnsen 2014, 252–253; Johnsen 2015, 79–80.

³⁴⁶ Esitelmä pidettiin seminaarissa *Reconciliation Processes and Indigenous Peoples* Trondheimissa, Norjassa 20.–21.6.2016.

³⁴⁷ Johnsen 2016b, 3.

³⁴⁸ Johnsenin puhe konferenssissa on katsottavissa internetissä. Johnsen 2016c.

³⁴⁹ Johnsen 2016b, 3.

suojellakseen näitä kiusaamiselta saamelaisuuden vuoksi eikä Johnsenkaan oppinut saamea isältään, vaikka kuuli kieltä paljon. Myöhemmin hän opiskeli saamen kielitaidon itselleen, ja on sittemmin käyttänyt pohjoissaamea työssään pappina ja teologina.

Käytännössä Norjan kirkko osallistui norjalaistamisprosessiin muun muassa koululaitoksen kautta. Kirkko vastasi koulun uskonnonopetuksesta ja useat papit toimivat koululautakunnissa. Johnsenin isoisoisä, Gándda Jovvna³⁵⁰, kirjoitti vuonna 1904 seuraavaa Taanan silloisesta papista A. Berglandista: ”Monella tapaa hän oli hyvä pappi, mutta hän oli ankara ristiinnaulitessaan saamen kielen. Hän matkusti sujuvasti koulusta kouluun, ja julisti vain: ’Norjalaistakaa, norjalaistakaa saamelaiset!’”³⁵¹

Kun Norjan kirkon kirkolliskokous tunnusti vuonna 1997 olleensa osa tuota norjalaistamiskoneistoa, merkitsi se myös sen myöntämistä, että kirkko heikensi tuntuvasti Norjan kolmen saamelaiskielen (eteläsaame, luulajansaame sekä pohjoissaame) elin- ja käyttömahdollisuuksia. Kuninkaallinen resoluutio vuodelta 1848 velvoitti pappien opiskeltavan saamea tietyissä kirkkopitäjissä, ja vuoden 1872 ministeriön kirje Pohjois-Hålogalandin piispalle määräsi jumalanpalveluksissa ja kirkollisissa toimituksissa käytettävän saamea näissä kirkkopitäjissä. Pian määräysten jälkeen kuitenkin koko etelä- ja luulajansaamen alueet, sekä suuri osa pohjoissaamelaisten alueesta jäivät näiden määräysten ulkopuolelle. Vain pieni osa Pohjois-Norjassa säilyi ”saamelaiskirkollisena reservaattina”: Kautokeino, Karasjoki, Porsanger, Davvesiida, Taana ja Uuniemi.³⁵² Johnsen kirjoittaa, että vaikka Sisä-Ruijassa kirkko oli ainoita instituutioita, jotka sallivat saamen kielen käytön, saamelaisten omien kokemusten mukaan Norjan kirkko oli merkittävä tekijä saamelaisten norjalaistamisessa.³⁵³ Vaikka tämän päivän kirkko ja sen viranomaiset ovat sanoutuneet irti tällaisesta toiminnasta, kirkko kollektiivina on orgaaninen kokonaisuus, joka on sidottu historialliseen aikaan ja paikkaan. Johnsenin mukaan kirkko kantaa tässä ajassa niin sanottua *korporatiivista syyllisyyttä* (*corporate guilt*) teoistaan saamelaisia kohtaan, ja on siksi *vastuussa* teoistaan sekä kykenevä pyytämään anteeksiantoa.³⁵⁴ Johnsenin sosio-kirkkopoliittinen analyysi on teoria siitä, mitä historiallisessa praksiksessa on tapahtunut.

Instituutiot, kuten kirkot, voivat toimia hyväksyvän tunnustamisen subjekteina ja

³⁵⁰ Saamelaisilla on käytössä kaksi nimeä: saamelainen nimi ja nimi, jota käytetään/on käytetty viranomaisyhteyksissä. Gándda Jovvnan ”virallinen” nimi oli John Samuelsen Måsø.

³⁵¹ Kirkollisten edustajien joukosta löytyy myös heitä, jotka eivät hyväksyneet norjalaistamispolitiikan periaatteita ja asettuivat saamelaisten puolelle kielikysymyksessä. Yksi heistä oli Jens Otterbech, joka otti lähtökohdakseen radikaalin vähemmistöpolitiikan tukeakseen saamelaisia. Tämä kostautui hänelle piispanvaaleissa, jossa hänet sivuutettiin. Johnsen 2014, 247–248.

³⁵² Johnsen 2014, 246–247; Den norske kirke 2011, 54.

³⁵³ Johnsen 2014, 246–247.

³⁵⁴ Johnsen 2013, 18, 21–22.

objekteina, ja tapahtumasta voitaisiin käyttää käsitteitä ”tunnistaa”, ”hyväksyä” tai ”antaa arvoa”. Tunnustuksen antajalta edellytetään vilpitöntä asennetta. Koska instituutioilla ei ole asenteita, jotka määrittäisivät niiden tunnustamistekoja, niitä arvioidaan toimintatapojen perusteella. Tunnustamistapahtuma pohjautuu aina valtasuhteisiin ja on myös statuskysymys.³⁵⁵ Se liittyy myös identiteettiin, jonka Charles Taylor luonnehtii persoonan itseymmärrykseksi siitä, kuka hän on, ja mitkä ovat merkittävimmät piirteet, jotka määrittävät juuri hänen ihmisenä olemistaan. Voidaan olettaa, että ’uskonnollinen identiteetti’ liittyy läheisesti näin määriteltyn henkilön omakuvaan.³⁵⁶

Eteläafrikkalaisen teologin, John W. de Gruchyn, ajattelua lainaten Johnsen toteaa, että sovinnon yksi ulottuvuus koskee kulttuurisen identiteetin takaisin ottamista ja siltojen rakentamista erilaisten identiteettien välille sen sijaan, että vahvistettaisiin eroja niiden välillä.³⁵⁷ Erojen vahvistamisella Johnsen tarkoittaa – ei suinkaan niiden kieltämistä – vaan vähemmistön kulttuurisia arvoja ja symboleja, joita käytetään enemmistön arvojen ja symbolien *vastakohtina*. Norjalaistamispolitiikassa³⁵⁸ tämä tuli selvästi esille, kun sen ideologiassa oli tilaa vain yhdelle etnisyydelle, yhdelle kulttuuriselle historialle sekä identiteetille. Tästä johtuen saamelainen kulttuuri ja kieli katsottiin alempiarvoiseksi, mikä on johtanut ”negatiiviseen määrittelyyn omasta identiteetistä suhteessa enemmistöön”. Siksi Johnsenin mukaan saamelaisten ja Norjan valtion/kirkon välisessä sovintotyössä on pitkälti kyse identiteeteistä ja siitä, että saamelaiset vapautetaan sellaisesta määrittelystä, jota on käytetty heitä vastaan.³⁵⁹ Ranskalaisen filosofin, Marguerite Lénan, mukaan laillista ja eettistä tunnustamista (*recognition*) ei ole toisten kontrollointi leimaamalla heidät suljettuun identiteetin kategoriaan, vaan jokaisella ihmisellä tai ihmisryhmällä on oikeus tulla identifioituksi ja että heidän erojaan ja arvokkuuttaan (*dignity*) arvostetaan. Assimilaatiossa nämä erot kielletään, kun taas oppositiossa, ulkoistamisessa erot hylätään – tai niitä liioitellaan.³⁶⁰

Kuten huomataan, Johnsen ei sovinnonteologisessa ajattelussaan keskity klassisiin kristillisiin sovinnon teologian teemoihin, kuten inkarnaatioon, ristillä kuolemiseen, armoon ja lahjan teologiaan, vaan hänelle sovinto on ennen kaikkea pragmaattinen – kirkkopoliittinen.

³⁵⁵ Hietämäki 2015, 107–108.

³⁵⁶ Koskinen 2015, 179; Taylor 1994, 25, 28, 33.

³⁵⁷ Johnsen 2013, 27; Johnsen 2014, 252–253; Johnsen 2015, 79–80.

³⁵⁸ Ideologisesti norjalaistamispolitiikka perustui sosiaalidarwinismille sekä kansallisuusaatteelle, jota leimasi myös reaalioliittinen turvallisuuspolitiikka valtion rajojen puolustamisesta. Identiteettipoliittisena tavoitteena oli tukahduttaa vähemmistöidentiteettiä ja kehittää vahva norjalainen kansallistunto saamelaisten ja kveenien parissa. Zachariassen 2012, 27–29.

³⁵⁹ Johnsen 2013, 26–27; Johnsen 2014, 243.

³⁶⁰ Léna 2017, 17.

Praksiksen keskeisenä käsitteenä hänellä toimii *tunnustus* (*anerkjennelse/erkjennelse*, saam. *dovddastus*). Johnsen kirjoittaa:

Yksi tärkeä elementti Sápmi:n sovintoprosesseja, sekä paikallisella että kansallisella tasolla, on siis oltava monokulttuurisen valtavirtayhteiskunnan historiakerronnan haastaminen, sen mahdollistaminen, että saamelaiset pystyvät turvaamaan ja kehittämään omaa kieltään, kulttuuriaan ja yhteiskuntaelämäänsä sekä tilan luominen yhteiselle historiankerronnalle, jossa molemmat ryhmät arvostavat ja vastavuoroisesti tunnustavat yksilöllisyyden, olemassaolon ja tasa-arvon.

Viimeaikaisessa, suomalaisessa systemaattisteologisessa tutkimuksessa on kiinnitetty huomiota hyväksyvän tunnustamisen (*recognition*) käsitteeseen ja kuinka teologian omat voimavarat voisivat valaista alun perin yhteiskuntatieteissä käytettyä käsitettä.³⁶¹ Risto Saarinen kutsuu nykyistä kirkkojen eettistä ponnistelua ”erojen kulttuuriksi”, jossa halutaan tukea vähemmistöjen erityisyyttä. Tällaisessa ajattelumallissa erot ovat lähtökohtaisesti hyviä asioita, ja siinä halutaan tukea yhtäältä yksilöllisiä perusoikeuksia ja toisaalta ryhmien erityispiirteitä. Yksilöllisten erojen tukeminen ei siis yksistään riitä, vaan tarvitaan lisäksi universalismin politiikkaa, joka voidaan ymmärtää yleismaailmalliseksi yhdenvertaisuudeksi. Identiteettipolitiikassa määritellään se tietty ero, identiteetti, jolla erottaudutaan muista ryhmistä. Saarinen toteaa: ”Vain sellaiset identiteetit, jotka tunnustetaan julkisessa keskustelussa ja poliittisessa päätöksenteossa, ovat tässä mielessä todellisia identiteettejä.” Englannin *recognize*-sana sisältää kaksoismerkityksen: se on sekä *tunnistamista* että *tunnustamista*.³⁶² Kun Johnsen kirjoittaa ”yksilöllisyyden, olemassaolon ja tasa-arvon” tunnustamisesta, hän tarkoittaa, että saamelaiset on ensin *tunnistettava* olemassa oleviksi (”olemassaolo”), sitten tunnustettavan tämän ryhmän erityispiirteet (”yksilöllisyys”) sekä yhdenvertaiset oikeudet (”tasa-arvo”).

Saarisen käsittelyssä hyväksyvää tunnustamista (tai pelkkä tunnustaminen tai tunnustus) ei sekoiteta uskon taikka synnin tunnustamiseen (*confess*),³⁶³ mutta Johnsenin tunnustusmalli sisältää synnin tunnustuksen, (näin myös Lená tulkitsee *recognition*-käsitettä)³⁶⁴ joka on olennainen osa *truth-telling*-prosessia.³⁶⁵ Näin Johnsenin ajatus tunnustamisesta kytkeytyy kristilliseen anteeksipyyntöprosessiin, joka sisältää myös englannin *confession*-sanana merkitykset. Johnsen kirjoittaa, että kun väärintekijä vilpittömästi katu tekojaan, ”toisen inhimilliset kasvot tulevat esille, mikä luo uusia suhteita”.³⁶⁶

³⁶¹ Ekumeniassa toisen tunnustamista (*ecumenical recognition*) on käytetty työvälineenä jo 1970-luvulta lähtien. Saarinen 2015, 29–30.

³⁶² Saarinen 2015, 7–17.

³⁶³ Saarinen 2015, 16.

³⁶⁴ Ks. Lená 2017, 18–19.

³⁶⁵ Johnsen 2011, 109–110; Johnsen 2013, 16–17.

³⁶⁶ Johnsen 2013, 18–20.

Tunnustus ja katumus katsotaan liittyvän menneeseen aikaan, kun taas parannusenteko koskee nykyisyyttä ja tulevaisuutta. Parannus on Johnsenin mielestä haastavin sovinnon askel, koska se vaatii käytännön *rakenteellisia* uudistuksia alistamisen ja ulkoistamisen lopettamiseksi. Johnsen kirjoittaa, että todellista sovintoa on mahdoton kuvitella, mikäli valtaapitävät eivät uudelleen järjestä heidän valta-asemaansa, sillä sovinto on aina relationaalinen ja koskee aina valtaa ja sen uudelleenjakoa. Siksi onkin helpompi hypätä suoraan anteeksipyyntöön eräänlaisena ”pika-apuna” ja ohittaa tuskallinen etuoikeuksien uudelleenarviointi. Johnsen ajattelee, että ihmistenvälinen sovinto tai anteeksianto on aina epätäydellinen ja vaillinainen, kun taas Jumalan sovitus on täydellinen lahja menemättä kuitenkaan syvemmälle lahjanteologisiin pohdintoihin. Vaikka ihminen ei kykene täydelliseen anteeksiantoon (Johnsen rinnastaa sovinnon ja anteeksiannon), tämän osaksi tulee rukoilla voimia sovintotyöhön *Elämän Jumalalta*, koska lopullinen anteeksianto (sovitus) uudistaa ihmisen luoden uutta elämää.³⁶⁷ Siten horisontaalinen sovinto, Johnsenilläkin, pohjaa aina vertikaaliseen sovintoon.

Johnsenille horisontaalinen sovinto koskee aina käytännön elämän rakenteita. Pragmaattisesti orientoitunutta uskontodialogia, kuten aikaisemmin kirjoitin, leimaa usein sosio-poliittiset ja eettiset vaatimukset, jotka konkretisoituvat toiminnan, praksiksen tasolla – niin myös Johnsenilla. Hän itse on toiminut keskeisenä saamelaiskirkollisena uudistajana, jonka kädenjälki on selkeästi nähtävissä 117-sivuisessa *Strategiplan for samisk kirkeliv* -ehdotuksessa, jonka Norjan kirkon kirkolliskokous hyväksyi vuonna 2011. Ehdotus pyydettiin saamelaisen kirkollisen elämän kehittämiseksi ja jossa huomioitaisiin kirkollisella tasolla Norjan kolme saamelaiskieltä sekä saamelaiskulttuurin kirjavuus.³⁶⁸ Johnsenin ajattelun vaikutukset näkyvät useissa dokumentin kohdissa ja kokonaisteologisessa linjassa.³⁶⁹ Kansankirkosta siinä todetaan:

Norjan kirkko ei voi toimia kansankirkkona Norjassa ilman pysyvää ja tasa-arvoista saamelaista kirkollista elämää.³⁷⁰

Ehdotuksessa kehoitetaan aloittamaan kirjoittamisprojekti saamelaisesta kirkkohistoriasta, jossa historiantutkimuksen keinoin sijoitetaan saamelaiset osana uskontojen historiaa, ja jossa

³⁶⁷ Johnsen 2011, 111–117; Johnsen 2013, 19–21.

³⁶⁸ Ehdotus sisältää kattavat perustiedot Norjan saamelaisten oikeudellisesta ja kirkko-oikeudellisesta asemasta norjalaisessa kontekstissa. Siinä annetaan varsin teknisiä ja yksityiskohtaisia suosituksia niistä toimista, joilla kirkollisesti tuettaisiin etelä-, luulajan- ja pohjoissaamea kirkollisissa toimituksissa. Strategiaehdotus on ladattavissa internetissä norjaksi, pohjoissaameksi ja englanniksi.

³⁶⁹ *Strategiplan for samisk kirkeliv* -dokumentti ei kuulu tutkimukseni lähteisiin, sillä se on Saamelaisen kirkkoneuvoston ja Kirkkohallituksen esitys. Johnsen toimi ehdotuksen kirjoitus- ja hyväksymisaikana Saamelaisen kirkkoneuvoston pääsihteerinä. Johnsenia, kuten muitakaan ehdotuksen kirjoittajia, ei siinä mainita.

³⁷⁰ Den norske kirke 2011, 4.

tuodaan esille kirkon rooli. Kirkollisen sovintotyön katsotaan lähtevän liikkeelle ”tunnustetusta historiasta”.³⁷¹

Strategiaehdotus saamelaisesta kirkollisesta elämästä pohjautuu siksi rakenteelliseen näkökulmaan kirkon dialogi- ja sovintotyössä. Tärkeintä tässä on luoda raamit, yhteyksiä ja rakenteita, jotka toimivat sovintona ja jotka edesauttavat osallistumista. Norjalaistaminen on rakenteellisesti tehnyt saamen kansasta näkymättömän, mikä jatkuu, mikäli sitä ei tietoisesti muuteta. Se on sekä haaste, joka edellyttää historian kaikkien puolien tietoiseksi tekemistä, että selkeä tahto perustaa uusia rakenteita, joiden avulla luodaan uudenlaista tulevaisuutta. Norjan kirkko on ottanut tärkeitä askeleita tähän suuntaan, ja tässä työssä sen odotetaan jatkavan laajemmin.³⁷²

5 Johnsen uudenlaista luontosuhdetta rakentamassa

5.1 Saamelaisen spiritualiteetin nykytilasta

Kysymys ”saamelaisen spiritualiteetin nykytilasta” on haastava kolmesta syystä. Ensiksikin sen nykytilasta ei ole olemassa paljoakaan tutkimustietoa, johon voitaisiin viitata. Toisekseen termi *saamelainen spiritualiteetti* kaipaa määrittelyä. Spirituality-sana voidaan kääntää niin *hengellisyydeksi* kuin *henkisyudeksi*, jolloin ensin mainitulla usein tarkoitetaan kristillisestä perinteestä nousevaa uskonnollisuutta. Sen sijaan ’henkinen’ tai ’henkisyys’ toimii yleistermiä, joka merkitsee ihmisen sisäistä ja emotionaalista kokemusmaailmaa, johon voi kuulua myös metafyyminen todellisuus.³⁷³ Termi *saamelainen spiritualiteetti* näin ollen pitää sisällään nämä kolme ulottuvuutta: sisäisen kokemusmaailman ja metafyyminen todellisuuden eikä se sulje pois kristillistä uskontulkintaa. Kolmas haaste koskee paikantamista: ei ole ollenkaan yhdentekevää, puhutaanko esimerkiksi eteläsaamelaisesta, koltansaamelaisesta vai pohjoissaamelaisesta henkisyudesta. Näidenkin ryhmien sisällä voi esiintyä runsasta vaihtelua ajattelumalleissa.

Ilmaukset ’uskonnollinen’ tai ’uskonto’, kuten aikaisemmin on tullut esille, ovat ongelmallisia kuvaamaan saamelaista elämänfilosofiaa, joka ainakin on ollut, ennen kristillistä lähetystä, tiiviisti kytkeytynyt siihen ympäristöön, josta elanto on saatu ja joka jaetaan yhdessä muiden henkien kanssa. Kuten luvussa 2.3 kirjoitin, saamelaisen etnisen uskon *käytänteiden* ja *symbolien* katsotaan sammuneen viimeistään 1800-luvulla, mikä ei kuitenkaan ole estänyt joidenkin *uskomusten* katoamista. Diskurssi maahisperinteestä, jota tarkastelin luvussa 4.2, antaa viitteitä siitä, että maahisusko heijastelee Pulkkinen mainitsemia ”taskuja muinaisuskosta”, joita nykyään voitaisiin tarkastella osana saamelaista *kansankulttuuria*. Kirkko, erityisesti reformaatiosta lähtien, yhdessä koululaitoksen kanssa

³⁷¹ Saamelainen kirkkoneuvosto yhdessä Norjan kirkon kanssa on vaatinut totuus- ja sovintokomission (*sannhets- og forsoningskommisjon*) perustamista selvittämään norjalaistamispolitiikan vaikutuksia saamelaisten ja kveenien elämään, sekä kirkon roolia tässä. Den norske kirke, 2017.

³⁷² Den norske kirke 2011, 95–96.

³⁷³ Sohlberg 2015, 206.

eivät ole olleet tai eivät ole ainoita muutoksen agentteja, vaan kuten saamelainen poronhoitaja ja kulttuuriantropologi Klemetti Näkkäläjärvi³⁷⁴ toteaa, että saamelaisen suhde luontoon ei ole enää tänä päivänä, samalla tavalla kuin aikaisemmin, elämän ja kuoleman kysymys. Hän kirjoittaa: ”Asumismuodot, liikkumistavat, energian ja ravinnon kuljetus muilta ilmastovyöhykkeiltä, uudet elinkeinot ja keksinnöt ovat mahdollistaneet elämisen pohjoisessa ilman kaikkien entisten traditioiden omaksumista ja noudattamista.”³⁷⁵

Kysymys siten kuuluu, millaisia traditioita on omaksuttu ja miksi niitä halutaan noudattaa. Perinteet, jotka koskevat saamelaista spiritualiteettia ja jotka ovat integroituneita kristinuskontulkintoihin, ovat tutkimustehtäväni kannalta kiintoisia, mutta niistä tiedetään hyvin vähän. Esimerkiksi Suomessa viimeisimmät, laajat kenttätutkimukset suoritettiin niin sanotussa Dálvadas-projektissa vuosina 1967–1975.³⁷⁶ Tämän jälkeen ei muuallakaan Sápmi-alueella ole tiettävästi enää kerätty merkittävää aineistoa, joka koskisi hengellisyyden tai henkisyyden aihealuetta. Toisaalta on pidettävä mielessä, että ilmaus *saamelainen spiritualiteetti* voi kytkeytyä hyvin arkisiinkin asioihin, mikä tulee ilmi Elina Helanderin projektissa ”Moderniteetti, kulttuuri ja nuoriso”. Helanderin tutkimusmateriaalissa korostuu luonnon merkitys monien saamelaisnuorten elämässä. Haastateltavat kuvailevat metsää tai luontoa kodikseen (pohjois. *ruoktu*), joka merkitsee ennen kaikkea turvallisuutta (*dorvvolašvuotta*) ja yhteen kuulumista sukupolvien ketjuun, kun he saavat tehdä töitä samoilla mailla kuin heidän esi-isänsä.³⁷⁷ Rauna Kuokkasen mielestä sana *meahcci* (metsä) kuvaa saamelaisessa kontekstissa paremmin sitä, mitä yleensä tarkoitetaan käsitteillä ’luonto’, ’luontoympäristö’ tai ’maat’. Maria Aikion mukaan metsä on ”alue, jossa ihminen ei vakituisesti asu”. Aikion mielestä metsä on samalla luontoympäristö ja saamelainen kulttuuriympäristö.³⁷⁸ Johnsen käyttää käsitettä ’luonto’ jonkin verran, mutta enimmäkseen hänellä toistuu ilmaus ’luomakunta’ (*skaperverket*, pohjois. *sivdnádu*).

Voidaan olettaa, ettei kaikilla saamelaisilla läheinen luontosuhde ole säilynyt. On myös huomautettu, että paikaton ja ajaton ilmaus ’luonto’ ei sano paljoakaan saamelaisen empiirisestä luontosuhteesta, joka on konkreettinen, käytännöllinen sekä aina ankkuroitunut tiettyyn, paikalliseen ympäristöön.³⁷⁹ Pohjoisnorjalaista ja saamelaista uskontohistoriaa tutkiva Roald E. Kristiansen Norjan arktisesta yliopistosta on huomauttanut, ettei ole

³⁷⁴ Näkkäläjärvi, ”Juvvá Lemet”, tunnetaan parhaiten Suomen saamelaiskäräjien vuosien 2008–2015 puheenjohtajana.

³⁷⁵ Näkkäläjärvi 2000, 154.

³⁷⁶ Pentikäinen 1995, 67.

³⁷⁷ Helander 2000, 172.

³⁷⁸ Kuokkanen 2009, 107.

³⁷⁹ Valkonen & Valkonen 2014, 32–33.

olemassa yhdenlaista saamelaista spiritualiteettia, vaan se saa paikallisia vaihteluita, jopa yksilöstä toiseen.³⁸⁰ Tutkimusalana sen nykykenttä on melko tuntematon, ja kaipaa siis tutkijoita. Yllättävää kyllä, tähän(kin) haasteeseen on tarttunut – Tore Johnsen. Pappisliiton jatkokoulutusohjelmassa³⁸¹ toteuttamassaan etnografisessa opinnäytetyössään (2005) *Sámi luondduteologijja – Samisk naturteologi: på grunnlag av nålevende tradisjonsstoff og nedtegnede myter* (Saamelainen luonnonteologia: jäljellä olevan perinneaineksen ja tallennettujen myyttien mukaan) Johnsen sukeutuu kyselyhaastattelujen voimin tarjoten kurkistuksen saamelaisen spiritualiteetin nykytilaan – paikallisella tasolla. Johnsen ei kuitenkaan suostu vain kuvailemaan tutkimustuloksiaan, vaan hän tulkitsee niitä kristillisestä viitekehyksestä rakentaessaan näkemystänsä *saamelaisesta luonnonteologiasta* osana kristillistä ekoteologiaa. Väitänkin, että etnografinen ja uskontotieteellinen aines yhdessä Raamatun kanssa toimii Johnsenilla rekonstruktion systemaattisteologisena lähteenä. Seuraavassa luvussa tarkastelen näitä tutkimustuloksia, ja jäljempänä huomaamme, kuinka Johnsen hyödyntää niitä omassa kristillisessä ympäristöajattelussaan, ekoteologisessa mallissaan.

5.2 Etnografisia tutkimustuloksia teologisesti tulkittuina

Heti opinnäytetyönsä johdannossaan Johnsen paljastaa työnsä varsinaisen motiivin: löytää yhdistäviä linjoja saamelaisen hengellisyyden ja kristinuskon välillä. Hänen toiveenaan on elvyttää saamelaisia hengellisiä arvoja liittyen luontoon ja tuoda ne saamelaiseen kirkolliseen elämään.³⁸² Kenttätöössään Sisä-Ruijassa, Kautokeinossa, Karasjoella ja Taanassa, hän haastatteli saamelaisia sellaisista hengellisistä perinteistä, jotka kytkeytyvät luontoon. Haastattelut tehtiin syksyn vuoden 2002 aikana. Informantteina toimivat 18 pohjoissaamelasta, jotka olivat iältään 45–85-vuotiaiden väliltä. Suurin osa heistä oli poronhoitajia, ja keskustelut käytiin pohjoissaameksi.³⁸³

Kaikissa näissä kolmessa saamelaiskylässä poronhoitajat kertoivat tavasta, joka liittyy poron teurastukseen (*njuovvadeapmi*). Kun sarvet ovat vielä kiinni poron päässä, kaavitaan aivot pois otsaluusta (*áksi*, josta sarvet kasvavat), ja ennen kuin sarvet irrotetaan, tehdään otsaluussa ristinmerkki. Ristinmerkille annettiin useita merkityksiä, kuten *luonnon lahjojen*

³⁸⁰ Kristiansen 2006, 44.

³⁸¹ Norj. *Presteforeningens etterutdanningsprogram*.

³⁸² Johnsen 2005, DEL 1: 1.2.

³⁸³ Johnsen 2005, DEL 1: 1.3. Johnsen pohtii, kuinka hänen miespappina olemisensa vaikutti informanttien vastauksiin: esimerkiksi hän ei saanut minkäänlaisia vastauksia naisilta uskomuksista liittyen raskauteen ja synnyttämiseen. Siitä huolimatta hän uskoo, että ratkaisevaa tutkimuslöydösten kannalta oli, että hän itse on saamelainen, haastattelut käytiin pohjoissaameksi ja että informantit löytyivät aikaisempien tuttavuuksien pohjalta. Informanteista 8 oli naisia ja 10 miehiä.

(*luonddu láhjit*) tai *Jumalan lahjojen* (*Ipmila láhjit*) siunaaminen. Tavalla haluttiin myös ilmaista kiitollisuutta (*giitevašvuohta*) porosta lahjana sekä siunata porojen jälkikasvu, jotta nyljetyn poron tilalle syntyisi uusia poroja (*regenerasjon*). Jotkut tekivät ristinmerkin kolmesti ”Áhči ja Bártni ja Bassi Vuoiŋga nammii” (Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen).³⁸⁴ Kautokeinossa poron luiden käsittelyyn liittyi myös tiettyjä perinteitä.³⁸⁵ Ruokailun jälkeen luut kerätään suureen vatiin, niitä ei heitetä muiden jätteiden joukkoon. Luut viedään ulos sellaiseen paikkaan, jossa ihmiset eivät kulje ja näin ei loukata Jumalan lahjoja. Luut siunataan Jeesuksen nimeen (*Jesus sivdnit!* suom. Jeesus siunaa!).³⁸⁶

Kolme informanttia kertoi tavastaan kysyä lupaa (*jearrat lobi*) majoittumispaikalleen metsässä liikkeessaan. Perinteen taustalla on ajatus siitä, että metsä on jo asutettu: yöpymiseen tarkoitettu paikka saattaa olla jo maahisten asuinsija. Mikäli lupaa ei kysytä, maahiset eivät anna ihmisen nukkua rauhassa. Maahisilta ja muilta hengiltä suojaudutaan siunaamalla paikka kolmiyhteisen Jumalan, Jeesuksen tai ”Kolmen persoonan nimeen” (*Golmma peršon nammii*). Myös ristinmerkin tekeminen ja Isä Meidän -rukouksen lausuminen eivät ole harvinaisia tässä yhteydessä. Näitä samoja metodeja käytetään myös levottomien talojen pyhittämiseksi, jos kuolleiden ihmisten (*jámehat*) sielut eivät ole saaneet rauhaa. Usein tähän tehtävään pyydetään pappia.³⁸⁷

Poroja laidunnettaessa on tärkeää tulla toimeen laidunmaiden kanssa. Saavuttaessa kesälaidunmaille esitetään toive, että poroelo pysyy terveenä, ja lähettäessä voidaan kiittää, kun laidunmaat ovat hoitaneet poroja. Tällaisten toive- ja kiitosformuloiden vastaanottajina ovat *duovdagat* (laidunmaat), jotka sisältävät myös alueen henget, kuten maahiset. Erään informantin mukaan kyse on henkien kanssa kommunikoinnista (*gulahallat vuoiŋgaiguin*). Joku tekee ristinmerkin ja siunaa laidunmaat, jotta ne eivät tuhoutuisi. Kaksi informanttia kertoi kunnioittavansa luontoa joiun³⁸⁸ välityksellä.³⁸⁹

Seitojen (*sieiddit*) ”palvominen” on menettänyt sen muinaisen funktion. Kolme henkilöä kertoi, ettei seitoja kuitenkaan saa ylenkatsoa (*badjelgeahččat*) eikä niitä saa häiritä, vaan seitojen pitää antaa olla rauhassa samoin kuin eläinten, luiden ja kaikkien kuolleiden. Tämä liittyy luonnon voimien kunnioittamiseen, varovaisuuden asenteeseen.³⁹⁰ Eräälle iäkkäälle saamelaismiehelle oltiin opetettu nuoresta lähtien, että luonto – eikä ihminen –

³⁸⁴ Johnsen 2005, DEL 1: 2.1.1.

³⁸⁵ Johnsen haastatteli viimeisenä Kautokeinossa, jossa hän kuuli tavasta. Hänellä ei siten ollut mahdollisuutta kysyä tästä perinteestä Karasjoella ja Taanassa. Johnsen 2005, DEL 1: 2.1.2.1.

³⁸⁶ Johnsen 2005, DEL 1: 1.2.1.

³⁸⁷ Johnsen 2005, DEL 1: 2.4.1–2.4.2.

³⁸⁸ Joiun käyttötarkoituksista, merkityksistä ja filosofiasta ks. Järvinen 1999, 130–135.

³⁸⁹ Johnsen 2005, DEL 1: 2.4.4–2.5.

³⁹⁰ Johnsen 2005, DEL 1: 2.6.

päättää määrän, kuinka paljon siitä voidaan ottaa luonnonantimia, ja tätä hän nimitti 'luonnon äänen kuuntelemiseksi' (*luonddu jiena guldalit*).

No, luonnon äänen kuunteleminen on sillä lailla, että jos olet ottamassa siitä aivan liikaa, luonto kertoo, että metsä ei kasva enempää, porot loppuvat ja kalat katoavat vedestä. Sinun on opittava se. Sinun on oltava varovainen. Et voi mennä ja tyhjentää jotain järveä, ja myydä kaloja, jotta saisit rahapinon. Ei silloin enää jää kaloja, kun seuraavan kerran tarvitset niitä. Ja sama pätee kaikkeen luonnossa. Luonnon ääntä sinun on kuunneltava. Se et ole sinä, joka päätät tulevaisuudesta. Se on luonto. - - Sinä et ole se, joka elää tulevaisuudessa.³⁹¹

Informantit eivät kokeneet edellä kuvattuja käytänteitä ongelmallisiksi kristinuskon näkökulmasta, sillä moni ymmärtää luonnon Jumalan luomakuntana (maahisineen ja muine henkineen), jonka lahjat ovat Jumalan lahjoja, jotka heijastavat Jumalan jatkuvaa siunausta ja läsnäoloa. Luonnon voimat ovat dynaamisessa suhteessa Jumalan kaikkivaltiuuden kanssa.³⁹²

Johnsenin mielestä haastatteluaineistossa esiin nouseva suhtautuminen luomakuntaan muistuttaa raamatullista liittoajatusta: ihmiset ovat riippuvaisia luomakunnan lahjoista, jotka samanaikaisesti ovat Jumalan lahjoja. Siten saamelaisia perinteitä ja Raamatun kertomuksia yhdistävät samanlaiset *motiivit*, joita voidaan tulkita osana tämän päivän ekoteologiaa.

Esimerkkinä liittoajatuksista hän nostaa esille problematiikan siitä, kuinka teurastaa eläin³⁹³ loukkaamatta elämää ja luomatta epäjärjestystä luomakunnassa. Tämä dilemma yhdistää niin saamelaista poronhoitokulttuuria kuin Vanhan testamentin nomadikulttuuria, jossa elämänvoiman ajateltiin olevan veressä (3.Moos.17:11–14)³⁹⁴, kun vastaavasti poronhoitajat voivat ajatella elämän sijaitsevan poron sarvissa ja luissa. Ajatus liitosta (*paktstanken*) asettaa ihmisen luontosuhteen suurempaan yhteyteen, nimittäin Jumalaan ja kaikkiin luotuihin.

Keskeistä liitossa on, että Jumala on sitoutunut turvaamaan luotujensa tarpeet ja ylläpitämään luomakuntaa elävänä omalla hengellään.³⁹⁵ Ekoteologisiin liikehdintöihin perehtynyt teologi Panu Pihkala toteaa, että luterilaisissa kirkkokunnissa usein vältellään liiton (*covenant*) käsitettä ekoteologisena periaatteena, ja vastaavasti puhutaan luomakunnan pyhyydestä.³⁹⁶

Johnsenin tulkinnassa ajatus liitosta kuvaa saamelaisten poronhoitajien tapaa kohdella eläimiä.

Johnsen kiinnittää huomionsa siihen, kuinka haastateltavat käyttivät synonyymisesti

³⁹¹ Johnsen 2005, DEL 1: 2.8; Johnsen 2011, 20.

³⁹² Johnsen 2005, DEL 1: 2.12, 3.1.

³⁹³ Pohjoissaamessa ei ole suomen 'teurastaa' käsitettä lainkaan, vaan tässä yhteydessä käytetään käsitettä 'njuovvadeapmi', joka sananmukaisesti tarkoittaa 'nylkemistä'.

³⁹⁴ 3. Moos. 17:11–14: Veressä on elävän olennon elämänvoima. Minä itse olen määrännyt, että veri on tuotava alttarille teidän puolestanne tapahtuvaa sovitusta varten, sillä veressä oleva elämänvoima tuottaa sovituksen. Sen tähden minä sanon israelilaisille: yksikään teistä ei saa syödä verta, eikä sitä myöskään saa syödä kukaan teidän keskuudessanne asuva siirtolainen. Kun joku israelilainen tai heidän keskuudessaan asuva siirtolainen pyydystää syötäväksi kelpaavan eläimen tai linnun, hänen tulee valuttaa sen veri maahan ja peittää veri hiekalla, sillä veressä on jokaisen elävän olennon elämänvoima. Siksi minä sanon israelilaisille: Älkää syökö minkään elävän olennon verta, sillä veressä on sen elämänvoima. Jokainen, joka syö verta, on poistettava kansansa keskuudesta.

³⁹⁵ Johnsen 2005, DEL 1: 4.1–4.2.

³⁹⁶ Pihkala 2014, 248.

ilmauksia 'luonnon lahjat' ja 'Jumalan lahjat' kuvatessaan luonnonantimia, kuten poronlihaa, kaloja ja marjoja. Moni heistä korosti, kuinka kiitollisuus ja syvä kunnioitus näitä lahjoja kohtaan sai heidät tekemään ristinmerkin ja siunaamaan sarvet ja luut. Johnsen tekee tästä kaksi johtopäätelmää. Ensiksikin tällainen perinne hänen mukaansa heijastaa *sakramentaalista* näkemystä luonnonantimista, mikä nousee sellaisesta elämänmuodosta, joka on riippuvainen luonnosta. Jumalan lahjat ovat *armo*.

Teologisesti ilmaistuna voidaan ehkä sanoa, että on armoa saada Jumalan lahjoja. Jumala, elämän luoja ja ylläpitäjä, antaa meille vakaan elämän luonnonantimien kautta ilman, että ansaitisimme niitä. Poronliha, kala ja hillat ovat sakramentti, armonväline, jossa Jumalan näkymätön armo annetaan meille näkyvän merkin kautta.³⁹⁷

Toisekseen Johnsen katsoo siunaamisperinteiden olevan ”kiittämisteologiaa” (*takke-teologi*), jossa eletään nöyrässä kiitollisuudessa Jumalan hyviä lahjoja kohtaan. Luomakunta kantaa tätä hyvää *sakramenttia*, ja tämän todellisuuden kohtaaminen edellyttää elämistä kiitollisuudessa.³⁹⁸ Ekoteologisissa tulkinnoissa sakramentti-käsitteen³⁹⁹ käyttö ei ole aivan ongelmaton systemaattisteologisessa mielessä, koska se herättää kysymyksen siitä, mikä on varsinaisten sakramenttien suhde ”sakramentaaliseen universumiin”. H. Paul Santmire onkin ehdottanut, että luomakunnan pyhydestä käytettäisiin mieluummin termiä *sacral* eli ’sakraali’ väärinymmärrysten välttämiseksi.⁴⁰⁰

Johnsen tulkitsee tutkimustuloksiaan siten, että kristillinen usko ja saamelaiset perinteiset elementit eivät elä vain rinnakkain, vaan *integroituneina* toisiinsa saamelaisessa hengellisyydessä. Tälle hän antaa oman käsitteensä: ’saamelainen luonnonteologia’ (*samisk naturteologi*). Syksyllä 2002 vasojenmerkitsemisen aikaan Johnsen vierailee poroerotuksella kenttätönsä alussa. Tauon aikana hän päätyy juttelemaan nuoren poronhoitajan kanssa. Johnsen avautuu, että hänestä länsimainen kristinuskko on köyhä ilmaisemaan ihmisen suhdetta luontoon, ja että hänestä saamelaiset perinteet voisivat toimia teologisina resursseina. Hetken mietittyään nainen vastaa: ”Meillä on luonnonkristinuskko!”⁴⁰¹ Sitten hän palaa töihinsä, merkitsemään vasoja.⁴⁰²

5.3 Et saa unohtaa kuunnella luonnon ääntä

Kristillisen ihmiskäsityksen perusrakennetta leimaa kolmiosainen triptyykki: luominen, lankeemus ja lunastus. Ensimmäisen pilarin mukaan ihminen on Jumalan luoma, ja tämä

³⁹⁷ Johnsen 2005, DEL 1: 4.3.

³⁹⁸ Johnsen 2005, DEL 1: 4.3.

³⁹⁹ Sakramentilla ymmärretään näkyvä armonväline, jossa yhdistyvät aine ja Jumalan läsnäolo. Luterilaisissa kirkkokunnissa sakramenteiksi tunnustetaan kaste ja ehtoollinen.

⁴⁰⁰ Pihkala 2014, 251.

⁴⁰¹ Pohjois. *Mis lea luonddukristalašvuohta!* Norj. *Vi har naturkristendom!*

⁴⁰² Johnsen 2005, DEL 1: 1.1, 5.

lähtökohta on luovuttamaton ja koskee ekumeenisesti kaikkia ihmisiä: kukaan ei jää luomisen ulkopuolelle. Elämänoikeutta ei myöskään voi teoilla ansaita, vaan se on Jumalan lahja. Toinen pilari kertoo, että ihminen on langennut synnin tähden ja tullut osalliseksi kärsimyksestä ja elämän rajallisuudesta. Kolmannen osan mukaan ihminen ymmärretään lunastetuksi ja sovitetuksi Kristuksessa; siten käsitys ihmisestä nivoutuu kiinteästi oppiin Kristuksesta (kristologia), Jumalasta, luomisesta sekä eskatologiasta. Luomisuskossa tunnustetaan, että Jumala on elämän suojelija ja kannattelija, Johnsenin sanoin: ”elämän luoja ja ylläpitäjä”. Karmeliittamunkki ja katolinen pappi Wilfrid Stinissen on huomauttanut, että klassinen teologia ei ole riittävästi korostanut triptyykin ensimmäistä osaa – luomista – vaikka se on kaiken teologian ja uskon perusta.⁴⁰³ Pohjoisamerikkalaisen *Creation Spirituality* -liikkeen⁴⁰⁴ johtohahmon Matthew Foxin sanoin huomio olisi perisyynnin (*original sin*) sijaan kiinnitettävä alkuperäiseen siunaukseen (*original blessing*).⁴⁰⁵ Tätä Johnsen tarkoittaa kirjoittaessaan, että kirkollinen perinne on kyllä muistanut korostaa ihmisen huonommuutta suhteessa Jumalaan ja sivuuttanut ihmisen osallisuuden maahan ja luomakuntaan.⁴⁰⁶ Tässä luvussa konstruoin Johnsenin kristillistä ihmiskäsitystä ja ihmisen roolia luomakunnassa.

Johnsen aloittaa Maan lapset -teoksen iskulauseella: ”Äidin sydän vuotaa verta, kun hänen lapsensa eivät häntä enää tunne.” Iskulausetta käytettiin Pohjois-Norjassa sijaitsevassa Bonjåkas-kylässä⁴⁰⁷ vuonna 1919, jolloin pidettiin yleissaamelainen kokous.⁴⁰⁸ Saamelaiset olivat alkaneet liikehtiä jo aikaisemmin, mutta Taanassa virisi toden teolla saamelaisten etninen herääminen, ja saamen lipun taakse oli kirjoitettu iskulause itkevästä äidistä.⁴⁰⁹ Alun perin näillä sanoilla haluttiin ilmaista, kuinka raskaasti norjalaistamiskausi oli koskettanut saamelaisia. Norjalaistamispolitiikan takia saamelaislapset eivät tutustuneet kulttuuriinsa ja heidät erotettiin vanhemmistaan,⁴¹⁰ kun yleinen oppivelvollisuus laajennettiin koskemaan myös saamelaisia, minkä vuoksi saamelaislapset joutuivat asumaan pitkiä aikoja erossa vanhemmistaan koulujen asuntoloissa.⁴¹¹ Tämä oli musertavaa etenkin äidille, jonka sydän ”vuotaa verta”, kun hänen lapsensa on viety pois kotoa. Johnsen tulkitsee uudelleen nämä satavuotiset sanat ja antaa niille uuden merkityksen. Hän näkee iskulauseen kuvaavan

⁴⁰³ Kettunen 2013, 53–59; Stinissen 2015, 7–9.

⁴⁰⁴ Episkopaalisen Foxin ajama liike painottaa ihmisen yhteenkuuluvuutta luonnon kanssa sekä luonnon merkitystä hengellisessä elämässä. Liike sisältää myös perinteisen kristinuskon kritiikkiä. Pihkala 2014, 243.

⁴⁰⁵ Fox 1983, 46.

⁴⁰⁶ Johnsen 2011, 18.

⁴⁰⁷ Johnsenin saamelaisjuuret johtavat tälle seudulle.

⁴⁰⁸ Johnsen 2011, 15.

⁴⁰⁹ Jernsletten & Solbakk 1987, 66.

⁴¹⁰ Johnsen 2011, 15.

⁴¹¹ Ks. Seurujärvi-Kari 2011, 28.

tämän päivän maailmanlaajuista ekologista kriisiä, kun ihmiskunta on tuhoamassa maapallon elämänehtoja ylenpalttisella ahneudellaan. Hän kirjoittaa: ”Meidän ajassamme Maa Äiti (*Eana Eadnámét*) vuotaa verta.” Kun ihminen menettää ”sukulaisuuden” maahan, hän samalla menettää siihen kohdistuneet siunaukset. Maa Äiti vuotaa verta, koska hänen lapsensa eivät häntä enää tunne.⁴¹²

Tarkastellessani Johnsenin kosmista kristologiaa (lukuissa 3.2–3.3) eli ajatusta Kristuksesta koko universumin vapahtajana, huomattiin, että ensimmäisen luomiskertomuksen sijaan Johnsen painottaa toista luomiskertomusta, jossa Jumala luo ihmisen – villieläinten ja lintujen tapaan – maan tomusta, ja on ”ihminen maassa” tai ”maaihminen”.

Maan kautta Jumala on sitonut meidät elämän suureen kokonaisuuteen. Maan kautta Jumala on tehnyt meidät osallisiksi elämän suuresta edusta. Siksi meidän tulisi ymmärtää kuulumisemme maahan pyhästä osallisuutena. *Arvomme* tulee siitä, kun olemme osa maata. Osa minäkuvastamme ja hengellisyydestämme pitäisi olla se, että meidät on otettu maasta: olemme *Maan lapsia*. - - Maa äitimme vuotaa verta, kun hänen lapsensa eivät häntä enää tunne. Hänestä, joka unohtaa Suuren, ikuisen yhteyden, tulee ”čuhti”⁴¹³. Joka ikinen ihminen, joka unohtaa kuulumisensa elämän suureen kokonaisuuteen, tuhoaa lopussa maata.⁴¹⁴

Sellaisia teologisia malleja, joissa tarkastellaan ihmisen ja luonnon suhdetta sekä luontoon kohdistettua arvoa, kutsutaan ekoteologiaksi. Tässä yhteydessä ei ole harvinaista viitata maahan *Maa Äitinä*, vaikka jotkut teologit välttelevät käsiteparia sen ”pakanallisen” konnotaation vuoksi.⁴¹⁵ Uskonnollisessa kontekstissa ”maalla” voidaan tarkoittaa duaalisen maailmankuvan – taivaan ja maan – vastaparia, näkyvää ihmisten ja kaiken elämän kantajaa erotukseksi näkymättömästä jumalten todellisuudesta. Maalla voidaan tarkoittaa ihan konkreettisesti ”maan tomua”.⁴¹⁶

James Lovelockin Gaia-hypoteesin mukaan maan biosfääri eli elonkehä yhdessä ilmaston ja merien kanssa muodostavat monimutkaisen kokonaisuuden, jossa maa ymmärretään orgaaniseksi, koska se pystyy luomaan elämää ja elinympäristöjä. Dogmaattista ekoteologiaakin kehittäneen, saksalaisen reformoidun teologin Jürgen Moltmannin, mukaan maa tulisi ymmärtää ajattelevaksi, tuntevaksi – kokevaksi subjektiksi, jonka ääntä tuskin kukaan on kuunnellut globaalistuvassa, jälkiteollisessa maailmassa. Siksi hän kehottaa maailmanuskontoja lähestymään lähetyshistoriassa ylenkatsottuja, primitiivisinä pidettyjä paikallisia luonnonuskontoja (*nature religions*), jotka Moltmannin mielestä ovat säilyttäneet

⁴¹² Johnsen 2011, 15.

⁴¹³ Pohjoissaamen käsite ’čuhti’ on monimerkityksinen ja vaikeasti käännettävä: se tarkoittaa vainolaista, vihollista – ulkopuolista, anonymia, ihmishahmoista uhkaa. Johnsen tulkitsee ’čuhtin’ ihmiseksi, joka on kadottanut itsensä ja on matkalla omaan tuhoutumiseensa. Johnsen 2011, 19.

⁴¹⁴ Johnsen 2011, 18–20.

⁴¹⁵ Pihkala 2014, 235; Pihkala 2014b, 173.

⁴¹⁶ Moltmann 2011, 21.

ekologisen viisauden. Ekologisen kriisin aikakaudella 'maailmanuskontojen' tehtävänä on globaalistaa tuo paikallinen ekologinen viisaus, jotta näistä tulisi maan uskontoja (*earth religions*), uskontoja, jotka eivät keskity vain tuonpuoleiseen todellisuuteen. Moltmannin mielestä maailmanuskontojen yksipuolinen kiinnostus transsendenssiin on osasyylinen tämän päivän ekologiseen kriisiin, jossa lajeja tuhoutuu ennennäkemättömällä tahdilla ja globaalit markkinat mahdollistavat ylikansallisten yhtiöiden vastuuttomat toimintatavat. Ihmisten tulisi ennen kaikkea ymmärtää olevansa maan olentoja (*earth creatures*) toisen luomiskertomuksen mukaan.⁴¹⁷

Gaia-hypoteesi saa ”Äiti Maa” -korostuksia erityisesti ekofeminismissä sekä alkuperäiskansojen teologioissa, joissa, etenkin Latinalaisen Amerikan teologioissa, viitataan maahan toisinaan termillä *Pachamama*.⁴¹⁸ Feminiinistä Äiti Maa -käsitettä voidaan käyttää sekä metaforisesti tai reaalisesti,⁴¹⁹ vaikka sen pelkkä metaforinen käyttö ympäristöteologisissa kirjoituksissa on nykyään yhä harvinaisempaa. Tämä johtuu siitä, että ympäristökatastrofit eivät ole luonteeltaan vain abstrakteja uhkakuvia, vaan realisoituvia tapahtumaketjuja. Kun paavi Franciscus kiertokirjeessään *Laudato Si'* (2015) käsittelee luomakunnan tilaa kokonaisvaltaisen ekologian näkökulmasta, ei hänen dogmaattinen kannanottonsa tule ymmärretyksi metaforisesti, vaikka feminiininen, metaforinen kielenkäyttö on rikasta. Franciscus Assisilaisen ja Johnsenin tavoin paavi puhuu maasta itkevänä Äitinä ja Sisarena, ja että ihmiset ovat unohtaneet olevansa osa maan tomua, mikä nyt heijastuu maaperän, vesien, ilmaston ja kaikkien elävien sairastumisena.⁴²⁰ Tällaiselle psykopatologiselle, usein tiedostamattomalle, oireilulle reaktiona ilmastomuutokseen, psykoterapeutit ovat luoneet käsitteet: ilmastoahdistus (*climate anxiety*) ja ilmastoneuroosi (*climate neurosis*).⁴²¹ Johnsenin čuhti-ihminen on itseensä käpertynyt, sairastunut maaihminen duaalinen vastakohta, joka on matkalla sekä omaan että maan tuhoutumiseen.

Willis Jenkins hahmottelee kolme erityyppistä ”käytännön strategiaa” ekoteologiaan ja ympäristöetikkaan. Ensimmäisessä strategiassa painottuvat tilanhoitajaetiikka ja ihminen moraalisena toimijana. Toisessa lähestymistavassa perustellaan eko-oikeudenmukaisuutta (*eco-justice*) sillä, että luonnolla on itseisarvo (myös oikeudet). Kolmannen ja kaikkein progressiivisimman näkemyksen mukaan ihminen kuuluu yhteen muun luonnon kanssa

⁴¹⁷ Moltmann 2011, 16–24.

⁴¹⁸ Chavez Quispe 2012, 308–309.

⁴¹⁹ Pihkala 2014, 244.

⁴²⁰ Paavi Franciscus 2015, 3–4.

⁴²¹ Pihkala 2016, 133.

(*interconnectedness*), ja että luonnolla on oma subjektiivisuus (*ecological subjectivity*).⁴²² Johnsen ei painota ihmisen moraalista vastuuta eikä sanallakaan mainitse luomakunnan juridisista oikeuksista eikä edes itseisarvosta. Sen sijaan hänen ensisijaisena lähtökohtanaan ja motiivinaan on luonnon ja kaikkien luotujen ehdoton subjektiivisuuden kunnioittaminen.

Meidän pitäisi totella luonnon ääntä, sillä maalla ja kaikilla luoduilla on jotakin sanomista meille – vaikka eivät edes puhu. Luonto huutaa meille omalla kielellään – ilman oikeita sanoja. Siksi meidän tulisi kuunnella luontoa ja kaikkia luotuja, etteivät ne syyttelisi meitä tuomiopäivänä.⁴²³

Ajatus siitä, että eläimet, joita on huonosti kohdeltu niiden elinaikana, alkavat tuomiopäivänä puhua ja syyttää väärintekijöitä, nousee saamelaisesta uskomusperinteestä.⁴²⁴ Johnsenin mukaan saamelaiset esivanhemmat kantoivat mukanaan ekologista viisautta, jonka Johnsen toivoisi toimivan opastajana tämän päivän ympäristöhaasteissa. Johnsen kiteyttää saamelaisen ekologisen viisauden tarkoittavan kolmea ulottuvuutta: luonnon äänen kuuntelemista, kiitollisuudessa elämistä Jumalan lahjoista ja kaiken elollisen siunaamista. Luonnon äänen kuunteleminen tarkoittaa Johnsenille luonnon rajojen tunnistamista, eläinten hyvää kohtelua, metsässä varovaista vaeltamista ja ylipäättänsä siinä välttellen kaikenlaista luonnon häiritsemistä, jopa kivien annetaan olla rauhassa.⁴²⁵ Dikotomista jakoa elollisen ja elottoman välillä ei tällainen ajattelu tunne⁴²⁶ eikä ihmisen olemuksellista *eroa* suhteessa muihin olentoihin haluta korostaa, mikä Jorunn Jernslettenin mukaan on tyypillinen piirre saamelaisessa tavassa ymmärtää luomakunta.⁴²⁷

Saamelainen tapa olla heittävä ruokaa pois kuvastaa Johnsenin mukaan uskoa ja ekologista tietoisuutta, joka ennen kaikkea kuvaa kiitollisuutta Jumalan lahjoja kohtaan.

Ruuan, luomakunnan ja jumalallisten voimien välillä on pyhä yhteys.⁴²⁸

Tämän päivän yhteiskunnassa me jatkuvasti unohdamme ruuan ja elämää antavien voimien pyhän yhteenkuuluvuuden. Ruuasta ja ruuanlaitosta on jatkuvasti puhetta, mutta samalla heitämme ruokaa pois yhä enemmän, enemmän, kuin ehdimme edes syödä sitä. Ajattelemme, että ruoka on jotain sellaista, jonka ihmiset ”tuottavat”. Silloin unohdamme nopeasti, että ihmiskunta on kytköksissä tuohon suureen luomakuntaan, niin kuin se on aina ollut.⁴²⁹

Isä Meidän -rukouksen neljännen kohdan ”anna meille meidän jokapäiväinen leipämme”

Johnsen tulkitsee oikeudenmukaisuuden rukouksena, jossa rukoillaan, ei *minun* vaan *meidän*

⁴²² Pihkala 2016, 132–133, 135.

⁴²³ Johnsen 2011, 22.

⁴²⁴ Johnsen 2005, DEL 1: 2.2; Johnsen 2011, 21–22, Turi 1987, 105; Johnsen 2009b, 101–102.

⁴²⁵ Johnsen 2011, 20–29.

⁴²⁶ Kasvitieteilijä Liberty Hyde Bailey, joka vaikutti varhaiseen ekoteologiaan, haastoi myös perinteisen jaon elollisen ja elottoman välillä. Hän vetosi luonnontieteisiin ja ajatteli, että yhtä kaikki on osa orgaanista, tuntevaa luomakuntaa. Pihkala 2014b, 77–87.

⁴²⁷ Jernsletten 2010, 383.

⁴²⁸ Johnsen 2011, 102.

⁴²⁹ Johnsen 2011, 99.

jokapäiväistä leipäämme: maassa olisi riittävästi ravintoa kaikille, mutta ei kaikkien ahneudelle. Toisekseen se toimii ekologisena ja teologisena muistutuksena siitä, että ihminen on ”maaihminen”, joka ei pärjää ilman maata, sen kasveja eikä eläimiä, joiden elämää Jumala ylläpitää.⁴³⁰

Johnsen nähtävästi sanoutuu irti sellaisesta vegaaniteologisesta näkemyksestä, jonka mukaan Jumala ei tarkoittanut eläimiä ihmisen ravinnoksi, vaan ”kaikki siementä tekevät kasvit” ja ”siementä kantavat hedelmät” (1. Moos. 1:29–30)⁴³¹. Tällainen vegaaniteologinen⁴³² näkemys edustaa osa-aluetta eläinteologiassa (*animal theology*) ja syömisen teologiassa,⁴³³ joita Johnsenin ajattelu hipoo, kun Johnsen kirjoittaa ruuan ja uskon pyhästä suhteesta. Edellä huomattiin, kuinka Johnsen viittaa poronlihaan, kaloihin ja hillaan ”sakramenttina”, armon näkyvinä merkkeinä sekä kuinka kaikki luodut ovat yhteydessä toisiinsa Kristuksen kautta. Mutta rakentuuko näistä, eläinteologisen palapelin osasista, luonnonantimet sakramenttina – pyhä yhteenkuuluvuus ruuan ja elämää antavien voimien välillä – luonnon äänen kuunteleminen ja kosminen Kristus, johdonmukainen malli ja ennen kaikkea: mitä ne tarkoittavat praksiksen näkökulmasta? Kuinka esimerkiksi pitäisi suhtautua tehotuotettuun lihaan? Johnsenin saamelaisen luonnonteologian rakennepalasisa olisi rahkeita omaleimaiseen syömisen teologiaan, joka voisi syvällisesti ammentaa saamelaisesta spiritualiteetista, mutta näitä ajatuksia ei ole kehitetty eteenpäin, ainakaan toistaiseksi, vastaamaan ajankohtaisia kysymyksiä.

5.4 *Imago Terrae nousee imago Dei:n rinnalle*

Raamatun kahden luomiskertomusten tulkinnat ovat muodostaneet ekoteologisten pohdintojen rungon. Ensimmäisen luomiskertomuksen (1. Moos. 1:1–2:3) raamatuntutkijat arvelevat iältään nuoremmaksi kuin toisen luomiskertomuksen (1. Moos. 2:4–25).⁴³⁴ Ensimmäinen luomiskertomus koostuu seitsenpäiväisestä rakenteesta, jossa ihminen luodaan kuudentena päivänä, samana päivänä, kun muut maan päällä elävät olennot. Jumala antaa ihmiselle käskyn ”hallita - - meren kaloja, taivaan lintuja” ja kaikkia eläimiä, ”joita maan

⁴³⁰ Johnsen 2011, 102

⁴³¹ 1. Moos. 1:29–30: Jumala sanoi vielä: ”Minä annan teille kaikki siementä tekevät kasvit, joita maan päällä on, ja kaikki puut, joissa on siementä kantavat hedelmät. Olkoot ne teidän ravintonanne. Ja villieläimille ja taivaan linnuille ja kaikelle, mikä maan päällä elää ja liikkuu, minä annan ravinnoksi vihreät kasvit.” Niin tapahtui.

⁴³² Moltmann tulkitsee ensimmäisen luomiskertomuksen käskyksi hallita maata niin, että se antaa ravinnon ihmisille. Koska ihmisille ei anneta käskyä tappaa eläimiä ravinnoksi, vaan sekä ihmisille ja eläimille osoitettu ruoka sisältää yksinomaan vegaanisen ruokavalion (1. Moos. 29–30), tästä Moltmann päättelee, ettei luomakunnan hallitseminen voi pitää sisällään eläinten teurastamista, joka perinteiseen *dominium terrae* -oppiin on hänen mukaansa sekoittunut katastrofaalisin seurauksin. Moltmann 1985, 224, 187–188.

⁴³³ Pihkala 2014, 254–255; Pihkala 2014b, 188, 202–203.

⁴³⁴ Pihkala 2014, 240.

päällä liikkuu”. Toisessa, myytinomaisemmassa luomiskertomuksessa mies luodaan ennen eläimiä ja naista, ja jolle Jumala antaa käskyn ”viljellä ja varjella” Eedenin puutarhaa.

Tarkasteltaessa näitä kahta luomiskertomusta piirtyy esiin kaksi erilaista ihmiskäsitystä tai kaksi erilaista näkökulmaa ihmiseen. Ensimmäisen luomiskertomuksen mukaan Jumala luo ihmisen ”kuvakseen, kaltaisekseen” viimeisenä luotujen joukossa. Tästä Jumalan kuvana olemisesta käytetään termiä *imago Dei*. Viime vuosikymmeninä ekoteologinen huomio on kuitenkin kiinnittänyt huomiota siihen, mitä Jumalan kerrotaan tehneen luotuaan ihmisen, sen jälkeen, kun ”kaikki tuli valmiiksi” eli ”taivas ja maa ja kaikki mitä niissä on”:

Jumala oli saanut työnsä päätökseen, ja seitsemäntenä päivänä hän lepäsi kaikesta työstään. Ja Jumala siunasi seitsemännen päivän ja pyhitti sen, koska hän sinä päivänä lepäsi kaikesta luomistyöstään. Tämä on kertomus siitä, kuinka taivas ja maa saivat alkunsa silloin kun ne luotiin. (1. Moos. 2:2–4).

Vuonna 1985 vaikutusvaltaisessa teoksessaan *God in Creation* Moltmann kehittää sapattista oppia luomisesta vastapainoksi lännen kristillisille perinteille: oppi sapatista korostaa sapattia luomisen kruununa. Hänen mukaansa luominen usein esitetään kuusipäiväisenä työnä, ja seitsemäs päivä on sivuutettu. Jumala tunnetaan Luojana (*Deus non est otiosus*), kun taas lepäävä ja luomakunnasta iloitseva Jumala on työnnetty syrjään. Ihminen, *imago Dei*, on nostettu luomisen ja koko luomakunnan huipuksi, vaikka ensimmäisen luomiskertomuksen mukaan sapatti kruunaa ja viimeistelee Jumalan työn.⁴³⁵ Samaan hengenvetoon ortodoksiteologi John Chryssavgis ironisesti kysyy, huomasiko kukaan, että ihmisen luomiselle Genesis ei varannut edes yhtä kokonaista päivää.⁴³⁶

Moltmannin mukaan virheellinen tulkinta *imago Dei*:stä on johtanut kritiikittömään antroposentriseen maailmankuvaan, jossa ihminen on maailman keskus ja kaikki on luotu häntä varten ja hänen käyttöönsä. Käsky hallita koko luomakuntaa on Moltmannista väärintulkinta, sillä raamatunjakeessa, jossa määrätään ihmisen vegaaninen ruokavalio, mainitaan vain *maa* eikä esimerkiksi ilmaa ja meren vesiä. Ihmisen tehtävänä on hallita maata niin, että se antaa ravinnon ihmisille.⁴³⁷ Johnsen omissa ekoteologisissa pohdintoissaan sivuttaa melkein tyystin ensimmäisen luomiskertomuksen, niinpä hän ei ota kantaa kysymykseen Jumalan käskystä hallita muita luotuja. Sen sijaan Johnsen kirjoittaa, että maaihmiselle annettiin tehtävä, joka on ymmärrettävä suhteessa muihin luotuihin: ihmisen ei tule pelkästään viljellä puutarhaa, vaan myös varjella sitä (1. Moos. 2:15). *Adam adama* –

⁴³⁵ Moltmann 1985, 6.

⁴³⁶ Chryssavgis 2010, 181.

⁴³⁷ Moltmann 1985, 185, 187–188.

maaihminen – huolehtii siitä maasta, josta hän itse on otettu. Johnsenin mielestä asenne kuvastaa alkuperäiskansojen hengellisyyttä.⁴³⁸

Johnsenin kirjoituksissa alkuperäiskansat esitetään harmonisina, essentiaalisina, ja vaikka Johnsen toteaa, että monet saamelaiset ovat unohtaneet pyhän yhteenkuuluvuuden maahan,⁴³⁹ hän välttää kritisoimasta saamelaisia yhteisöjä. Tällaisen – antropologien termein – kulttuurisen romantisoinnin vaarana on kuvata alkuperäiskansa ”viattomana, hyveellisenä, haavoittuvana ja uhriutuvana, sellaisena, joka elää harmoniassa maan ja muiden kanssa”. Beth A. Conklinin mukaan tällainen yksinkertaistettu tulkinta alkuperäiskansoista peittää alleen alkuperäiskansayhteisöjen monimuotoisuuden ja elämät huolineen. Kristityn alkuperäiskansateologin, Ao Naga -etniseen ryhmään kuuluvan Atola Longkumerin mielestä alkuperäiskansateologia on kriittistä silloin, kun se on tietoinen niin esivanhempien vioista kuin paikallisten käytänteiden vinoutumisista. Tätä Longkumer nimittää *sisäiseksi kritiikiksi*.⁴⁴⁰

Harmoniaa tukevat yleistyksiset ovat varsin tyypillisiä alkuperäiskansadiskursseissa.⁴⁴¹ Yhteiskuntatieteilijät Jarno Valkonen ja Sanna Valkonen ovatkin ehdottaneet, että sen sijaan, että tehtäisiin globaaleja yleistyksiä alkuperäiskansojen luontosuhteesta, olisi tarve kuvata paikallisten yhteisöjen partikulaarisuutta.⁴⁴² Vaikka Johnsen ei täysin välttä astumasta tähän yleistävään ansaan, hän ei unohda tuoda esille sitä tosiasiaa, että monet hänen tiedonantonsa ovat Sisä-Ruijasta.⁴⁴³ Näin Johnsenin rekonstruktivisen teologian käyttövoima paikantuu ja saa kasvot. Johnsen haluaa olla läpinäkyvä omassa teologianharjoituksessaan eikä esitä saamelaisten tiedonantoja omina ajatuksinaan. Hänen suullaan puhuvat useat pohjoissaamelaiset, mikä tekee hänen teologiastaan *moniäänistä*, ja väitänkin, että juuri tämä metodologinen piirre tekee Johnsenin ajattelusta alkuperäiskansateologista.

Johnsen selittää näkemystänsä *imago Deistä* seuraavanlaisesti:

Jeesus puhuu Hengestä, joka on todellinen *meidän sisällämme*: Henki muistuttaa virtaavia jokia, jotka virtaavat sisällämme. Mitä se tarkoittaa? Se tarkoittaa, että tie Jumalan luokse on samalla tie itsemme luokse, todellisen ”minän” luokse. Joka ainoa ihminen on hengellinen siunaus. Raamattu kertoo, että olemme luotuja Jumalan kuvan mukaan (1. Moos. 1:27). Se tarkoittaa, että Jumala on jokaisen sisimpään säilönyt pyhyiden. Tätä voi verrata isoon, leveään laaksoon, jonka läpi Hengen elämää antavan virran tulisi virrata.⁴⁴⁴

⁴³⁸ Johnsen 2011, 18.

⁴³⁹ Johnsen 2011, 28.

⁴⁴⁰ Longkumer 2010, 399–410.

⁴⁴¹ Olsen 2014, 179.

⁴⁴² Valkonen & Valkonen 2014, 38.

⁴⁴³ Johnsen 2011, 4.

⁴⁴⁴ Johnsen 2011, 63.

Jumalan kuvana oleminen on *pyhänä* olemista: Jumala on istuttanut jokaiseen pyhän siemenen. Pyhyiden käsite esiintyy Johnsenilla seuraavissa suhteissa: ihmisen ja maan, ihmisen ja ruuan sekä ihmisen ja Jumalan. *Pyhä yhteenkuuluvuus* sitoo ihmisen osaksi luomakuntaa, ja samalla se on tie Jumalan luokse. Vaikka Johnsen ei käytä viisauden käsitettä (luonnon äänen kuunteleminen ekologisenä *viisautena* on tulkintaani), hänen ajatuksensa muistuttavat viisausteologiaa, kristillistä mystiikan perinnettä, jossa sekä näkyvä että näkymätön todellisuus ymmärretään yhdeksi merkitykselliseksi kokonaisuudeksi, jossa kaikki osat ovat kytkeytyneitä toisiinsa.⁴⁴⁵ Viisausteologian näkökulma on samanaikaisesti sekä kosminen että ihmisen sisäistä kasvua korostava. Jälkimmäistä kuvaavat usein metaforat *polku* tai *matka*,⁴⁴⁶ Johnsenilla – Tenojokilaaksossa varttuneella – ne ovat *tie*, *virtaavat joet* ja *leveä laakso*. Suomen ’tie’ on säilyttänyt merkityksen maahan *tietämisenä*. Aikaisempi nimitys mystiikan teologialle olikin *tien teologia*.⁴⁴⁷

Oma, intiimi kasvu sekä luomakunnan Jumalan jäljet luomisesta (*vestigia Dei*) johdattavat jumalallisen tiedon luokse.⁴⁴⁸ Kun Johnsen kysyy ”Mistä alkaisimme etsiä uusia yhteyksiä?”, heijastelee hänen vastauksensa viisausteologista äänenpainoa: ”Osa vastauksesta sijaitsee lähempänä kuin luulemmekaan – nimittäin omassa ruumiissamme!”⁴⁴⁹ Tällä hän viittaa ihmisen jumalalliseen alkuperään, maahan, ja näin löyhästi liittyy viisausteologisen perinteen lisäksi ekofeminismiin, jossa korostetaan kaikkien luotujen keskinäistä riippuvuutta toisistaan.

Ekofeminismin todellisuuskäsitys on holistinen, näkemys, jonka mukaan kokonaisuus on enemmän kuin osiensa summa. Holismi merkitsee ajatusta teologian suhteisuudesta (relaationaalisuus): toiminta tapahtuu suhteissa, ja perustuu niihin.⁴⁵⁰ Robert J. Schreiterin mielestä viisausteologia menestyy parhaiten sellaisilla alueilla, joissa todellisuus nähdään monistisesti. Schreiter toteaa yli 30 vuotta sitten kirjoitetussa teoksessaan, että vasta vähitellen on alettu ymmärtää niin kutsuttujen ”primitiivisten kansojen” syvällistä sisäisyyttä, joka on muotoutunut hyvin pitkälle kehittyneeksi viisausteologiaksi. Usein viisausteologiset painotukset ovat jääneet huomaamatta ”länsimaalaisilta”, koska viisausteologinen erikoistuminen on tapahtunut ryhmien omissa perinteissä.⁴⁵¹ Usein holismi ja monismi sekoittuvat. Vaikka Johnsenin holistinen luonnonteologia painottaa näkemystä, jonka mukaan

⁴⁴⁵ Schreiter 1994, 85–86.

⁴⁴⁶ Kainulainen 2006, 24.

⁴⁴⁷ Kotila 2003, 13.

⁴⁴⁸ Schreiter 1994, 85–86.

⁴⁴⁹ Johnsen 2007, 17; Johnsen 2011, 17.

⁴⁵⁰ Kainulainen 2004, 226–228.

⁴⁵¹ Schreiter 1994, 85–87. Teos ilmestyi ensi kerran vuonna 1985.

kaikki on elävää ja pyhää, tämä ei metafysisesti vielä tarkoita, että todellisuus koostuisi yhdestä ontologisesta substanssista. Johnsenin Elämän Jumala ei tyhjene maailmaan, vaan on ”asioiden ja kansojen yläpuolella”.⁴⁵²

Johnsen kirjoittaa, että ihmisestä ja hänen itseymmärryksestään tuli lähtökohta, josta maailmaa arvioitiin, kun ihmisen ajateltiin olevan luonnosta erillinen. Nyt kristillisen teologian olisi muutettava suuntaansa antroposentrisestä todellisuuskäsityksestä kohti ekologista paradigmaa.⁴⁵³

Sellainen muutos kuitenkin edellyttää uudelleenorientoitumista meidän teologisessa antropologiassamme. Se edellyttää, että alamme ymmärtää itsemme sellaiseksi, joka on otettu maasta ja joka on kudottu luomakunnan suureen kudelmaan. Ihminen oli kuin pala maata, kun hän vastaanotti Jumalan elämän henkäyksen. Ja maan ihmisinä olemme kutsuttuja tekemään todeksi kutsun Jumalan kuvaksi. Jotta ymmärtäisimme ja eläisimme elämäämme Elämän kehältä, vaatii se uutta itseymmärrystä, ekologisesti ehdollistettua antropologiaa. Maan pitäisi olla osa identiteettiämme.⁴⁵⁴

Maaishminen-korostuksella Johnsen pyrkii ensin jumalallistamaan ihmisen ja sitten luonnollistamaan tämän osaksi ”luomakunnan suurta kudelmaa”: ihminen on vain yksi luotu muiden joukossa – *imago mundi*, ”maailman kuva”. Johnsen ei hylkää *imago Dei* -ajatusta, vaan Jumalan kuvana oleminen on *kutsu*, joka voidaan ymmärtää kutsuksi suhteeseen Jumalan kanssa. Ihminen *imago mundina* voidaan ymmärtää makrokosmoksen mikrokosmokseksi, joka edustaa Jumalan edessä kaikkia luotuja.⁴⁵⁵ Johnsen ei kuitenkaan puhu ihmisestä *maailman* kuvana, vaan *maaishmisenä*, jonka identiteettiä maa rakentaa. Näin ollen Johnsenin ihmiskäsityksessä painottuu *imago Terrae*, ”maan kuva”: ihmiselle suodaan kutsu tehdä *imago Dei* todeksi eli *tulla* Jumalan kaltaiseksi.

Koskaan aikaisemmin eivät ole Raamatun sanat luomisen ”orjuudesta” ihmisten syntien tähden tulleet ajankohtaisemmiksi kuin meidän aikanamme. ”Maa Äitimme vuotaa verta, kun hänen lapsensa eivät häntä enää tunne.” Se huokaa ja vaikeroi synnytystuskissa siihen asti, kunnes Jumala vapauttaa ihmisen materialismista ja itsekeskeisestä ahneudesta. Se ikävoi sitä päivää, kunnes ihmiset jälleen tulevat nöyriksi maaishmisiksi, jotka heijastavat Jumalan olemusta.⁴⁵⁶

Johnsen tasapainottaa *imago Dei*:tä muistuttamalla *imago Terrae*:sta: ihminen on molempia, koska tällä on kaksoiskutsumus olla samanaikaisesti niin luotu olento kuin kutsuttu theosikseen, partisipaatioon Jumalan omaan elämään.

⁴⁵² Johnsen 2009b, 108.

⁴⁵³ Johnsen 2012, 197–199.

⁴⁵⁴ Johnsen 2012, 204–205. Ks. myös Johnsen 2009b, 113.

⁴⁵⁵ Moltmann 1985, 190.

⁴⁵⁶ ”Sjelden har disse bibelordene om skaperverkets ’slaveri’ på grunn av menneskets synd gitt mer mening enn i vår tid. ‘Modern Jord blør når hennes barn ikke vil kjennes ved henne.’ Hun sukker og stømmer som i fødselsrier helt til den dag Gud har frigjort mennesket fra sin kalde materialisme og selvsentrerte grådighet. Hun lengter etter den dagen de igjen blir ydmyke jordmennesker som speiler Guds vesen.” Johnsen 2007, 39; Johnsen 2011, 41.

5.5 Politiikkaa vai poetiikkaa?

Johdannossa kirjoitin, että Johnsenin ajattelu liittyy ”Euroopan vapautuksen teologioihin”. Todellisuudessa kyseistä käsitettä ei käytetä eikä näin ollen sen sisältöäkään tunneta.⁴⁵⁷ Tässä luvussa hahmottelen Johnsenin saamelaisen luonnonteologian asemoitumista teologisessa kartassa.

Teologi Marjaana Toiviainen ehdottaa kontekstuaalinen teologia -käsitteestä luopumista. Hänen mukaansa attribuutti ’kontekstuaalinen’ on ongelmallinen, koska määrittelyn vaarana on jonkin teologian marginalisoituminen. Käsitteen tausta-ajatuksena on, että löytyisi myös ei-kontekstuaalisia teologioita. Toiviainen ehdottaakin korvaavaa käsitettä ’kriittiset identiteettiteologiat’, jossa ilmenevät kriittisyys perinteistä länsimaista teologian paradigmaa kohtaan, emansipatorisuus sekä korostus identiteetin merkityksestä teologian lähtökohtana.⁴⁵⁸ Identiteetin hän ymmärtää laaja-alaisesti:

Se koostuu esimerkiksi etnisyydestä, luokasta, kulttuurista, uskonnosta ja sukupuolesta. Eri kriittisissä identiteettiteologioissa korostuvat eri identiteetin osa-alueet, ja tuon korostuksen voimakkuus vaihtelee. Identiteetin sijasta kriittisiä identiteettiteologioita voisi tarkastella esimerkiksi niitä yhdistävän metodologian näkökulmasta.⁴⁵⁹

Vaikka mielestäni Toivaiasen käsite ’kriittiset identiteettiteologiat’ kärsii osin samoista vaaroista, kuin mitä Toiviainen itse liittää kontekstuaalinen teologia -käsitteeseen, pidän määritettä tarkkanäköisenä: se korostaa hyvin Johnsenin ajattelun painopisteitä. Toivaiasen huomio metodologisesta näkökulmasta, joka yhdistää eri identiteettiteologioita,⁴⁶⁰ on oleellinen ja tukee myös omaa intuitiotani Johnsenin ajattelun kytkeytymisestä vapautuksen teologiaan, joka teologi Elina Vuolan mukaan voidaan ymmärtää joko suppeasti (Latinalaisen Amerikan klassinen vapautuksen teologia) tai laajasti, jolloin vapautuksen *teologioilla* voidaan tarkoittaa muualla syntyneitä ’protestiteologioita’.⁴⁶¹ Tämä metodologinen sukulaisuus voi myös hämätä. Annan kaksi esimerkkiä, joissa Johnsenin saamelaisteologian voisi virheellisesti liittää osaksi feminististä teologiaa⁴⁶² sekä klassista vapautuksen teologiaa.

⁴⁵⁷ EATWOT eli Ecumenical Association of Third World Theologians julkaisee VOICES-nimistä teologista aikakauslehteä, joka ilmestyy kaksi kertaa vuodessa. Julkaisu keskittyy teologioihin Afrikassa, Aasiassa sekä Latinalaisessa Amerikassa. Köyhyyttä, sortoa ja ekologiaa käsitellään sen kirjoituksissa, ja usein se vierastaa eurooppalaista teologian tekemisen paradigmaa. Tästä huolimatta (tai juuri tämän vuoksi) se julkaisee lokakuussa 1/2017 numeron, jonka otsikkona on *500 years after the Reform*, ja joulukuussa 2/2017 numeron *Liberation Theology in Europe*. Temaattisesti Johnsenin kriittinen saamelaisteologia sopisi hyvin kumpaankin numeroon. Ks. <http://eatwot.net/VOICES/>.

⁴⁵⁸ Toiviainen 2012, 14.

⁴⁵⁹ Toiviainen 2012, 14.

⁴⁶⁰ Ks. myös Rowland 2009, 1–2.

⁴⁶¹ Vuola 1991, 6, 29. Näistä protestiteologioista merkittävimpiä ovat olleet musta teologia, feministinen teologia sekä aasialainen vapautuksen teologia. Kukin vapautuksen teologia sisältää myös alaryhmiä, joista Vuola mainitsee myös alkuperäisväestön teologian Latinalaisessa Amerikassa (*teología indígena*).

⁴⁶² Feministisellä teologialla tarkoitetaan tutkimuskohdettaan sukupuolinäkökulmasta tarkastelevia teologisia metodeja sekä tietynlaisia ideologioita päämääriä. Aina feministinen tutkimus ei sisällä ideologisia tavoitteita,

Kytkenän ensin mainittuun voisi tehdä Johnsenin käyttämistä metaforista Kristuksesta, jota kuvaillaan auringoksi ja Sarakaksi. Lisäksi maa saa feminiinisen ilmaisan Äiti Maa. Näistä voisi tehdä *ideologisen* johtopäätöksen, että näillä kielikuvilla Johnsen purkaa patriarkalisesti sukupuolittunutta teologista kieltä, ja tukee naisten kirkollista ja yhteiskunnallista vapautumista. Tätä Johnsen ei tee. Naiset, eivätkä sen koommin miehetkään, saa hänen ajattelussaan erityissijaa: maaihminen on geneerinen ihminen, mikä tekee hänen ihmiskäsityksestensä varsin progressiivisen. Maaihminen postmodernina dekonstruktiona haastaa sekä sukupuolisen subjektiuden että murentaa kaksijakoista sukupuolinäkemyksiä.⁴⁶³ Kysymykseen siitä, tekeekö Johnsen tämän tietoisesti, on vaikea vastata. Feminiinisten metaforien käyttö kuvastaa pikemminkin Johnsenin kuvaa Jumalasta, jonka sukupuoli periaatteessa voidaan nähdä liukuvana, epästabiilina, mikä selittyy sillä, että Jumalan sukupuolella ei ole Johnsenille merkitystä, vaan sillä, *minkälainen* tämä Jumala on. *Elämän Jumala* saa rinnastuksen Laestadiuksen *taivaalliseen vanhempaan*,⁴⁶⁴ jonka rakkaus lastaan kohtaan on yhtä syvä kuin imettävän äidin ja vastasyntyneen lapsen välillä.

Kenties äidin ja rintalapsen yhteenkuuluvuus osoittaa rukouksen syvimmän tarkoituksen. Me ymmärrämme, että Jumala on elämämme. Kaikki meidän lähteemme ovat meidän taivaallisessa Vanhemmassamme, ja me saamme elää lähellä hänen ”armovirtaavaa rintaansa”. Isä Meidän, joka olet taivaassa!⁴⁶⁵

Kiusaus olisi myös langeta väittämään, että Johnsenin saamelaisteologia muistuttaa 1950-luvulla alkanutta alkuperäistä vapautuksen teologiaa, jota Gutiérrez edustaa. Sellaiset marxilaiset käsitteet kuin ’köyhyys’, ’sorto’ ja ’epäoikeudenmukaisuus’⁴⁶⁶ eivät esiinny Johnsenin ajattelussa, jonka politisoimisessa olisin kaiketi melko varovainen. Mutta poliittinen ulottuvuus hänellä on, ja se kytkeytyy nimenomaan ”historiallisen praksiksen kriittiseen arviointiin Jumalan Sanan valossa”.⁴⁶⁷ Pitkään näkemys praksiksestä ymmärrettiin poetiikan vastakohdaksi, mutta modernimman tulkinnan mukaan praksis voidaan määritellä sosiaalisten suhteiden kokonaisuudeksi, joka pitää sisällään ja määrittelee sosiaalisen

mutta varsin tyypillisiä ne ovat. Feministinen teologia paljastaa kristillisessä opissa, perinteessä sekä kirkollisessa elämässä rakenteita, jotka aiheuttavat ja ylläpitävät naisten alistettua asemaa. Haverinen 2014, 212–213.

⁴⁶³ Ks. Haverinen 2014, 227.

⁴⁶⁴ Laestadiuksen isäsuhe oli kompleksinen eikä Laestadius mieltänyt Jumalaa rakastavana isähahmona. Hän puhui Jumalasta mieluummin feminiinisin kielikuvin. *Taivaallinen vanhin* on peräisin hänen teologiastaan. Vähäkangas 2012, 148–149; Johnsen 2011, 72–74; Johnsen 2007, 69–71.

⁴⁶⁵ Johnsen 2007, 71; Johnsen 2011, 74.

⁴⁶⁶ Vapautuksenteologisessa yhteiskunnallisessa analyysissä käytetään usein marxilaisuuden käsitteistöä. Päivänsalo kirjoittaa marxilaisesta yhteiskunta-analyysistä: ”Sen mukaisesti oli opittava näkemään, miten ennen kaikkea kapitalistit alistivat köyhiä vallitsevaan maailmanjärjestykseen – osin liberaalien eettis-poliittisten aatteiden avulla. Gutiérrez katsoi, että Jumala rakastaa kaikkia yhtäläisesti, mutta samalla köyhiä aivan erityisesti. Päivänsalo 2014, 182, 199.

⁴⁶⁷ Ks. Gutiérrez 2001, 59.

tietoisuuden rakenteita. Teorian tehtävänä on valaista sosiaalisia suhteita ja paljastaa mahdollisia alistavia valtasuhteita. Teologia ymmärrettynä praksiksena antaa tukensa transformatiiviselle toiminnalle.⁴⁶⁸ Johnsenilla praksis-ulottuvuus manifestoituu hänen kirkollisessa uudistustyössään (*Strategiplan for samisk kirkeliv*) sekä sovinnon teologiassaan, jossa *tunnustamisen* käsite sisältää sekä kristillistä että poliittista ainesta, jota edelleen kehitetään uskonnollisesti tunnustukselliseen suuntaan.⁴⁶⁹ Praksista edellyttää teoria kirkon ja valtion suhtautumisesta saamelaisiin.

Johnsenin historiakäsitystä voisi kuvailla 'ylisukupolvisena', jolla tarkoitetaan näkemystä, jonka mukaan "tiedot, taidot, kulttuuri ja hyvinvointi siirtyvät sukupolvien välillä molempiin suuntiin"⁴⁷⁰. Ylisukupolvisuus on ominaisuus, jota Johnsen omassa teologiassaan hyödyntää: "luonnon äänen kuunteleminen" on tästä hyvänä esimerkkinä ylisukupolvisena ekologisena tietotaitona. Johnsenin teologia on moniäänistä antaen äänen saamelaisille esivanhemmille, Sisä-Ruijan pohjoissaamelaisille sekä Johnsenin tapaamille alkuperäiskansojen edustajille. Kyse ei siis ole pelkästään Johnsenin omasta intellektuaalisesta harrastuneisuudesta, vaan alkuperäiskansojen tietojärjestelmistä, jotka Kuokkasen sanoin "pohjaavat useiden sukupolvien aikana kerättyihin kokemuksiin, käytäntöihin ja tietoihin, ei pelkästään yksittäisen ihmisen kokemuksiin." Siksi ei ole ihme, että akateemisen teologian lisäksi, metodologisesti läheinen keskustelukumppani Johnsenille löytyy alkuperäiskansatutkimuksesta. Johnsen käy myös tiivistä vuorovaikutusta, ei yhteiskuntatieteiden, vaan (saamelaisen) kirkkohistorian kanssa osana truth-telling -prosessia eheyttääkseen *ylisukupolvista muistia*.

Aymara-teologi Maria Chavez Quispe tuo esille, että alkuperäiskansojen teologiat rikastuttavat kirkkoa juuri ansestraalisella viisaudella sekä omaleimaisilla kristinuskontulkinnoin.⁴⁷¹ Toisaalta voidaan kysyä, miksi alkuperäiskansojen teologioiden tulisi rikastuttaa kristillistä kirkkoa. Tongalainen alkuperäiskansateologi Jione Havea esittää kriittisen kysymyksen käännösmalliselle teologialle, joka hänen mielestään käyttää kontekstia kuorena kätkeäkseen todellisen lähetysagendan. Hän kysyy: "Kenen intressejä kontekstuaaliset teologiat palvelevat?" Havean mielestä teologia on kontekstuaalista vasta silloin, kun se aidosti ja vakavasti ottaa lähtökohdakseen kontekstin ja ensisijaisesti palvelee

⁴⁶⁸ Schreiter 1994, 91–92.

⁴⁶⁹ Tällaista lähestymistapaa luonnehditaan 'ensimmäisen kertaluvun poliittiseksi teologiaksi'. Mikäli tutkimus pyrkii olemaan uskonnollisesti ei-tunnustuksellista tutkiessaan uskonnollisia käsitteitä esimerkiksi systemaattisteologisesti, sosiologisesti tai yhteiskuntafilosofisen teorian menetelmin, puhutaan toisen kertaluvun poliittisesta teologiasta. Päivänsalo 2014, 183.

⁴⁷⁰ KEKO.

⁴⁷¹ Chavez Quispe 2010, 335; Chavez Quispe 2012, 305.

tätä kontekstia.⁴⁷² Vaikka Johnsenin Elämän kehän teologia tulkittaisiin, Moltmannin termin, globaaliksi versioksi paikallisesta tai paikallisista luonnonteologioista (Moltmannilla: *earth religions*), voi Johnsenin teologian ensisijaisena lähtökohtana pitää saamelaisen kontekstin palvelemista siitakin huolimatta, että Johnsen toimii kristillisen mission palveluksessa.

Johnsen ei monien muiden ekoteologien tapaan käy dialogia luonnontieteiden kanssa, vaan omassa ekoteologisessa mallissaan hän keskustelee Raamatun kanssa. Hänen raamattuargumentaationsa paljastaakin, mihin hän sijoittuu ekoteologisella akselilla. Ei ole nimittäin sattumaa, että Johnsen usein viittaa Roomalaiskirjeen 8:19–22 kohtaan – sitä käytetään usein radikaaleissa ekoteologisissa malleissa, joissa kyseenalaistetaan kristillinen antroposentrismi⁴⁷³ erotukseksi revisionistisesta koulukunnasta.⁴⁷⁴ Ekoteologiassa on keskusteltu siitä, onko luonto langennut, ja Paavalin kyseinen tekstikatkelma näyttää myös näissä pohdinnoissa isoa roolia. Monet ekoteologiaan vaikuttaneet ajattelijat, kuten Liberty Hyde Bailey, ovat tähdentäneet, että synty on ihmisen aikaansaama, ei luonnon,⁴⁷⁵ ja tällaiseen tulkintaan myös Johnsen näyttää yhtyvän.

Radikaalin ekoteologisen suuntauksen tekee radikaaliksi sen vankka usko siihen, että kristinuskon luonnetta on muutettava, jotta kestävä ja Jumalan tahdon mukainen elämäntapa saavutetaan. Käytännössä tämä ilmenee vahvan ihmiskeskeisyyden vastustamisena, mikä ei välttämättä sulje pois ajatusta ihmisen erityisyydestä. *Rekonstruktionismiksikin* kutsuttu suuntaus kyseenalaistaa tulkinnat perisynnistä, mikä on johtanut aineellisen maailman hyvyyden korostamiseen, tendenssi, joka on ilmeinen Johnsenilla. Radikaaleimmat suuntauksen edustajat hylkäävät kokonaan perinteisen kristillisen syntiopin. Tähän ryhmään kuuluu Johnsenin kollega, osage-alkuperäiskansan edustaja ja luterilainen pappi ja teologi, George E. Tinker, joka teologiassaan on Johnsenia huomattavasti radikaalimpi (myös poliittisteologisesti) hyläten kokonaan perisynnin:

Yhdysvaltojen intiaanikulttuureilla on taipumus ymmärtää maailma infuusion kautta siten, että pyhä kietoutuu kaikkeen elämään ja kaikkeen luomakunnassa. Tämä tietämys itsestä ja kosmoksesta sekä itsen ja kosmoksen välisestä suhteesta ei salli minkäänlaista käsitettä perisynnistä. Siten intiaaneille tyypillinen reformaation dikotomia jumalallisen armon ja ihmisluonnon välillä on aivan liian karkea ja rajoittunut näkemys maailmasta. Se väistämättä ylenkatsoo pyhyyttä meissä kaikissa, sillä tämä pyhyys on jokaisessa

⁴⁷² Havea 2012, 44.

⁴⁷³ Pihkala 2014b, 73. Chavez Quispe tuo esille, että antroposentrismin kritiikki on nähtävissä myös alkuperäiskansojen teologioissa, joissa luomakunnan mahdollisuutta lunastukseen on pohdittu. Ks. Chavez Quispe 2012, 306–307.

⁴⁷⁴ Revisionistisella koulukunnalla tarkoitetaan sellaisia teologisia malleja, joissa sekä ihmisellä että luomakunnalla on itseisarvo, ja tätä perustellaan etenkin ensimmäisellä luomiskertomuksella: Jumalan kuvan käsite on tärkeässä roolissa. Suuntaus voi saada myös eko-oikeudenmukaisuuden sävyjä, joissa korostetaan luonnolla olevan oikeuksia samaan tapaan kuin ihmisillä. Ks. suuntauksista Pihkala 2014, 241–245.

⁴⁷⁵ Pihkala 2014b, 85.

Radikaalia ekoteologiaa kutsutaan toisinaan myös ’luomishengellisyydeksi’ tai ’ekospiritualiteetiksi’, sillä siinä korostetaan kokonaisvaltaista luonnonhengellisyyttä, jota voidaan rekonstruoida muun muassa alkuperäiskansojen uskonnollisuuden elementeillä.⁴⁷⁷ Kuten huomataan, Johnsenin teologiassa löytyy yhtymäkohtia muihin alkuperäiskansojen teologioihin, ekofeminismiin (kriittisiin identiteettiteologioihin) sekä radikaalin ekoteologian suuntaukseen. On hyvä pitää mielessä, että tästä huolimatta Johnsenin synteettiselle, omaperäiselle ja kontekstittietoiselle saamelasteologialle ei läheisiä sisarmuotoja löydy edes pohjoismaisella tasolla. Tämä osittain johtuu siitä, ettei saamelasteologiaa ylipäänsä – Johnsenin mittakaavassa – ole ennen Johnsenia kehitetty.

5.6 Uusi taivas ja uusi maa murtautuvat ulos

Luvuissa 3.2–3.3 hahmottelin Johnsenin kosmista kristologiaa Maan lapset -teoksessa, jossa Elämän kehän teologinen malli sisältää runsaasti rinnastuksia saamelaiseen etniseen uskoon, ja on sellaisenaan omaperäinen. Johnsen kuitenkin Maan lapset -teoksen jälkeisissä kirjoituksissaan hylkää kokonaan *sammuneen* etnisen uskon rekonstrukttiivisen käytön ja käyttää saamelaisesta uskomusperinteestä, spiritualiteetista, vain sellaisia aineksia, jotka ovat vielä eläviä.

Maan lapset -teoksen kosmisessa kristologiassa huomiota herättää eräs toinenkin seikka: Martin Lutherin ajattelun keskeisideat – risti, uskonvanhurskaus (*iustitia fidei*) ja laki–evangeliumi -dialektiikka – eivät lainkaan esiinny tässä Johnsenin varhaisessa kosmisen kristologian mallissa. Evangeliumi ja inkarnaatio kyllä mainitaan, mutta niiden käsittely jää pintapuoliseksi. Maan lapset -teoksen jälkeisissä ekoteologisissa artikkeleissa⁴⁷⁸ Johnsen kehittää Elämän kehä -mallia suuntaan, joka on ”teosentristä, kristosentristä ja trinitaarista”.⁴⁷⁹ Tässä viimeisessä luvussa tarkastelen tuota uudempaa mallia, ja muotoilen uudelleen kysymyksen, johon Maan lapset -teos ei antanut vastausta: Mikä on ihmisen

⁴⁷⁶ Tinker 2010, 345. Tinkerin mukaan perinteinen luterilainen julistus laista ja evankeliumista vain entisestään syventää ”intiaanien” alistamista, jonka seurauksena ”intiaanit” yksilöinä ja yhteisöinä kärsivät huonosta itsetunnosta. Tinker kyseenalaistaa reformaation keskeiset, antroposentriset periaatteet ja sen kontekstuaalisen kielen, joka hänen mukaansa on hierarkkista ja epäintuitiivista Yhdysvaltojen ”intiaaneille”. Ks. Tinker 2010; Tinker 2011.

⁴⁷⁷ Pihkala 2014, 243–245.

⁴⁷⁸ Ilmaisuna Johnsenin ’ekoteologiset artikkelit’ on hieman harhaanjohtava, sillä niiden kolmen ekoteologisen artikkelin sisältö, joita analysoin tässä tutkielmassa, on melkein kokonaan identtinen: esimerkiksi vuoden 2009 artikkeli on englanninkielinen käännös vuoden 2007 norjankielisestä artikkelista. Vuoden 2012 artikkeli ei sekään sisällä sellaista ainesta, jota ei esiintyisi muissa Johnsenin kirjoituksissa. Ks. Johnsen 2007b; Johnsen 2009b; Johnsen 2012.

⁴⁷⁹ Johnsen 2009b, 112.

eskatologinen rooli ”uuden taivaan ja uuden maan” murtautuessa (Ilm. 21:1)?

”Ekologinen kriisi” tarkoittaa Johnsenille tiettyjen ideologioiden, filosofioiden ja teologioiden epäonnistumista – ihmiskeskeisen maailmankuvan epäonnistumista. Johnsen käyttää ekologisesta tilasta käsitteitä ”kriisi”, ”hätätila” tai ”ilmastonmuutos”,⁴⁸⁰ mutta hän ei kirjoituksissaan tarkemmin määrittele näiden käsitteiden sisältöä; hän olettaa lukijan olevan sisällä käsitteiden merkityksissä. ’Ilmastonmuutoksella’ viitataankin synonyymisesti ympäristöteemoihin yleisesti, vaikka se pitää sisällään lukuisia ympäristöongelmia.⁴⁸¹ Johnsen ehdottaa ”valintaa köyhien puolesta” (*doing theology from the option for the poor*) korvaamista teologialla, joka ottaa lähtökohdakseen alkuperäiskansafilosofioista vaikutteita saaneen Elämän kehän teologian (*doing theology from the circle of life*).⁴⁸²

Pohjoisamerikkalaisessa alkuperäiskansan hengellisyydessä kehä symboloi kaiken yhteenkuuluvuutta: kytkeytymistä ja riippuvaisuutta kaiken välillä. Luoja (*Great Spirit*)⁴⁸³ on läsnä kaikessa, myös kehän keskellä, josta hän syleilee kaikkea. Kehä kuvaa luomakunnan ideaalia tilaa. Synnin vuoksi kehä on kuitenkin rikkoutunut.⁴⁸⁴ Johnsenin ajattelussa syntikään ei vältty kosmisilta ja ekologisilta mittasuhteilta:

Kristillisessä teologiassa synnin käsite ymmärretään usein hyvin individualistisesti. Jos käsittäisimme ”synnin” elämän kehältä, voisimme sanoa, että ”synti” on ihmisen rikkomus kokonaisuudessa, joka on olemassa elämän kehällä. Kehä kokonaisuudessaan on Jumalan varassa. Siksi rikkinäinen kehä ilmaisee loukkaantunutta suhdetta Jumalaan. Ihmisen synti ilmaisee itsensä rikkoontuneen kehän kautta – yksilöllisesti, yhteisöllisesti sekä ekologisilla tasoilla.⁴⁸⁵

Kehän pirstaloituminen on seurausta ihmisen vieraantumisesta *Elämän Jumalasta*.⁴⁸⁶

Kristus on pre-eksistentti *logos*, kosmoksen keskus ja Jumalan pyhä ilmoitus, joka yhdistyy Elämän kehään ja kaikkeen luomakunnassa *inkarnaation* kautta. Viitaten jälleen Roomalaiskirjeeseen (8:19–22) Johnsen painottaa, että koska pelastus syleilee koko kärsivää ja rikkoontunutta luomakuntaa, inkarnaatio avaa *ristin* ekoteologisia tulkintoja, joiden mukaan risti vapautetaan ihmiskeskeisestä pelastusnäkemyksestä ja korostetaan Jumalan pelastavaa myötätuntoa koko luomakuntaa kohtaan. Risti, kärsivän ja ylösnousseen Kristuksen symbolina, ilmaisee niin Jumalan *solidaarisuutta* rikkinäistä Elämän kehää

⁴⁸⁰ Johnsen 2009b, 102, 106.

⁴⁸¹ Pihkala 2016, 133.

⁴⁸² Johnsen 2009b, 106.

⁴⁸³ Lakotat ovat jaettavissa useisiin ryhmiin, joista oglala-ryhmä on yksi. Näitä ryhmiä ovat yhdistäneet saman kielen murre, lakota sekä käsitykset, tavat ja uskomukset, joista Wakhǫ́ Thóka käännetään useimmiten ilmauksilla *Great Spirit* tai *Great Mystery*. Great Spirit on jumalainen korkein olento, johon sisältyy sekä näkyvä että näkymätön maailma. Smedman 2004, 153, 167.

⁴⁸⁴ Johnsen 2009b, 107–109.

⁴⁸⁵ Johnsen 2009b, 109.

⁴⁸⁶ Johnsen 2009b, 109.

kohtaan kuin Jumalan *pelastavaa läsnäoloa* rikkinäisessä Elämän kehässä.⁴⁸⁷

Kristuksessa uusi todellisuus on murtautunut maailmaan. Johnsen kirjoittaa, että tämä todellisuus on Jumalan valtakunta, eskatologinen toivo Elämän kehän ennalleen palauttamisesta, se on: uusi luominen, ”uusi taivas ja uusi maa” (Ilm. 21:1)⁴⁸⁸. Ekologinen tulkinta pelastuksesta vaatii hänen mukaansa myös ”ekologista ekklesiologiaa”, jossa kirkon pitäisi olla ilmaus uudelle ihmisyydelle, joka on sovitettu yhdessä Luojan sekä luomakunnan kanssa. Kirkon, Elämän kehällä, pitäisi laajentaa diakoniaansa rikkinäiseen luomakuntaan sekä liturgiassa täytyisi rukoilla sovitusta ja ennalleen palautusta koko luomakunnalle solidaarisuudesta rikkinäistä kehää kohtaan. Johnsenin ekosentrinen teologinen paradigma edellyttää myös pneumatologisia ulottuvuuksia: ennen kaikkea se tarkoittaa Hengen työn korostamista luomakunnassa – korostus, joka on Johnsenin mielestä jäänyt vähälle huomiolle länsimaalaisessa teologiassa.⁴⁸⁹

Minkälainen on Johnsenin *Elämän Jumala*? Seuraavaksi konstruoin Johnsenin jumalakäsitystä, joka valaisee Elämän kehä -ajattelua. Johnsenin Jumalaa voidaan kutsua panenteistiseksi (*pan en theos*, ”kaikki jumalassa”): Jumala on intiimisti läsnä maailmassa, luomakunnassa – kosmoksessa – ja toimii siinä, sen kautta *läpäisten* kaiken perikoreettisesti (*perichoresis*), mutta on myös kaiken takana.⁴⁹⁰ Johnsenin metafyyminen todellisuus on *relationalinen* eli suhteinen, ja tähän ajatukseen liittyy Johnsenin käsitys maailmasta sakramentaalisena: luonnonantimet ovat armon ”sakramentti”, osa ’lahjan logiikkaa’ (pohjois. *láhi logihkka*). Suhteisen maailman Jumala on sekä immanentti että transsendentti. Jumalan suhde maailmaan on ytimeltään *yhteenkuuluvuutta*,⁴⁹¹ mikä Johnsenilla tulee ilmi hänen raamattuhermeneutiikassaan, tiettyjen raamatunjakeiden toistoina (1. Moos. 2:7, Joh. 1:1, Room. 8:20–22, Ef. 4:10, Kol. 1:15–16).

Panenteismia ei tule sekoittaa *panteismiin*, jossa ajatellaan Jumalan olevan yhtä kuin kaiken olevan.⁴⁹² Johnsen on tietoinen omasta jumalakäsityksestään, ja korostaa, ettei sitä tule sekoittaa panteismiin:

Jumala ei redusoidu kaiken totaaliuteen. Suuri Henki on ”myös näiden asioiden ja kansojen yläpuolella”. Siksi osuvampi nimitys tällaiselle traditiolle on pikemminkin ”panenteismi”, joka tarkoittaa, että kaikki on Jumalassa.⁴⁹³

⁴⁸⁷ Johnsen 2009b, 109–110.

⁴⁸⁸ Ilm. 21:1: Minä näin uuden taivaan ja uuden maan. Ensimmäinen taivas ja ensimmäinen maa olivat kadonneet, eikä merta ollut enää.

⁴⁸⁹ Johnsen 2009b, 111–112.

⁴⁹⁰ Kainulainen 2008, 425–426; Kojonen 2014, 78; Pihkala 2014, 250; Santmire 2003, 262.

⁴⁹¹ Kainulainen 2008, 426–427.

⁴⁹² Kainulainen 2008, 425–426.

⁴⁹³ Johnsen 2009b, 108.

Tällainen jumalakäsitys ei Johnsenin mielestä kyseenalaista kristinuskon klassista teismää, vaan pikemminkin se lievittää tiukkaa monoteismää, jossa Jumala on etäällä luomakunnasta. Johnsen kutsuu panenteismia ”traditioksi”, millä hän näyttäisi viittaavan kristinuskon sisällä olevaan ainekseen eli viisausteologiaan, luonnonmystiikkaan ja kristusmystiikkaan. Teologi Pauliina Kainulaisen mukaan panenteistinen todellisuuskäsitys ”kykenee selkeyttämään monia ekoteologiassa tärkeitä intuitioita ja vahvistamaan niiden opillista painoarvoa”. Spiritualiteetin saralla panenteismi pystyy sanoittamaan ihmisten tulkintoja hengellisistä kokemuksista.⁴⁹⁴ Sen juuret ovat viisausteologiassa edustaen mystistä teismää (Jumala on läsnä maailmassa kätketyllä tavalla), vaikka terminä ’panenteismi’ on tuore, peräisin Moltmannilta.⁴⁹⁵ Panenteistinen jumalakäsitys korostuu erityisesti ekofeminismissä, alkuperäiskansojen teologioissa sekä prosessiteologiassa.⁴⁹⁶

Vaikka Johnsenin käsitystä kosmoksesta voi luonnehtia relationaaliseksi ja jumalakäsitystä panenteistiseksi, ei Johnsenin ajattelua tule sekoittaa prosessiteologiaan. Prosessiteologien, John B. Cobb juniorin sekä David Ray Griffinin, ymmärryksen mukaan Jumala ”houkuttelee” (*lure*) maailmaa kohti oivaltamisen (*realization*) uusia muotoja, ja kärsii ja iloitsee yhdessä tuntevien olioiden kanssa vastaten maailmaan ja suostutellen sitä.⁴⁹⁷ Johnsenilla Jumalan ja maailman suhde on intiimi menemättä prosessiajattelun suuntaan. Prosessiteologiassa pyritään myös harmonisoimaan luonnontiede ja uskonto yhdeksi kokonaisuudeksi.⁴⁹⁸ Koska Johnsen ei käy vuoropuhelua luonnontieteiden kanssa (kuten esim. Moltmann ja Bailey), hänen panenteisminsa rakentuu erilaiselle perustalle, nimittäin Raamattuun ja sen luonnonmystiseen traditioon. Voikin sanoa, että hänen jumalakäsityksensä ei edusta mitään muuta kuin kristinuskon omaa, mystistä perinnettä, jota hän haluaa vaalia.

Panenteismin kosminen ja tämänpuoleisuutta korostava jumalakäsitys johdattaa luomisen teemoihin ja Jumalaan Pyhänä Henkenä, joka on eläväksi tekevänä henkäyksenä läsnä koko luomakunnassa. Metafyysisen paradigman muutos, jota Johnsen kannattaa, johtaa eettisiin seuraamuksiin, jossa on luontevaa puhua luomakunnan *pyhyydestä*.⁴⁹⁹ Johnsenilla tämä näkyy pyhän yhteenkuuluvuuden korostamisena ihmisen ja maa, maan ja ruuan sekä ihmisen ja Jumalan välillä. Pyhä on läsnä jopa kivissä, joita ei saa häiritä. Johnsen liittyy monien aikamme ekoteologiien seuraan ehdottamalla paradigman muutosta, joka hänellä edellyttää muutosta sekä antropologiassa (*imago Terrae imago Dei:n* rinnalle) että

⁴⁹⁴ Kainulainen 2008, 425, 432.

⁴⁹⁵ Kärkkäinen 2014, 101.

⁴⁹⁶ Chavez Quispe 308–309; Kojonen 2014, 77–78.

⁴⁹⁷ Cobb Jr. & Griffin 1977, 41–53.

⁴⁹⁸ Kojonen 2014, 77.

⁴⁹⁹ Kainulainen 2008, 430, 432.

metafysiikassa (Elämän kehä). Tällaista paradigman muutosta, ekologista uudelleenasennoitumista, ovat vaatineet muun muassa Jürgen Moltmann (sapattinen luomiskorostus), ekofeministi Ivone Gebara (eko-oikeudenmukaisuus)⁵⁰⁰, monet yhdysvaltain luterilaiset teologit (”ekoreformi”)⁵⁰¹ ja Suomen oloissa *metsän teologiaa* kehittänyt Pauliina Kainulainen (”uudelleen metsittyminen”)⁵⁰².

Johnsenin paradigman muutosehdotus on Elämän kehä -malli, joka sen myöhemmässä versiossa korostaa inkarnaatiota ja ristiä uuden todellisuuden porttina eskatologisessa ”jo nyt – ei vielä” -jännitteessä. Ihmisen roolista Johnsen kirjoittaa:

Kristuksen sovitteleva työ ja pelastuksen viesti ovat osoitettu ihmisille erityisellä tavalla (Joh. 1:4), sillä ihmisen synnin tähden kehä on rikki, ja siksi vain ihmisten on vapauduttava synnistä (Room. 5:12–19). Näin ymmärrettynä pelastuksen fokus on antroposentrinen. Se on osoitettu ihmiskunnalle, epäharmonian aiheuttajalle luomakunnassa. Kuitenkin ihmiskunta on myös avain luomakunnan uudelleen eheyttämisessä (Room. 8:21). Tällä tavalla pelastuksen viesti Kristuksessa ei ole pelkästään antroposentrinen, vaan siinä on ekologinen horisontti, jonka tavoitteena on koko luomakunnan ennalleen palautus (Ef.1:10, Kol. 1:20).⁵⁰³

Koska ihmisen synty on syyllinen Elämän kehän rikkoutumiseen, vain ihmiskunnan kautta luomakunta palautuu ennalleen. Ihmiskunta on ”avain” luomakunnan pelastamiseen, mutta ei sen lunastukseen: Kristus on kosminen ihmisten ja maailman sovittaja. Johnsenin Elämän kehä on *kosmisen sovinnon* malli. Ihmisen rooli siinä on paradoksaalinen: yhtäältä tämä on ”epäharmonian aiheuttaja” ja toisaalta ”avain” luomakunnan uudelleen palauttaja.

Moltmann selittäisi paradoksin seuraavalla logiikalla:

Luomishistoriallisen järjestyksen mukaan taivas ja maa ovat alussa, ja ihmiset tulevat lopussa, juuri ennen sapattia. Mutta pelastushistoriassa järjestys on toisenlainen: tässä uusi ihminen on alussa ja uuden taivaan ja maan luominen tapahtuu lopussa.⁵⁰⁴

Johnsenin paradoksi muistuttaa Moltmannin käänteislogiikkaa, mutta tämä logiikka jää Johnsenilla tarkentamatta. Se, että Johnsen ei tarkemmin määrittele ”avaimena” olemista, selittyy hänen teologiakäsityksellään, jossa käytettyjä käsitteitä ei aina määritellä dogmaattisesti kovinkaan tarkasti. Usein Johnsen jumalapuheessaan siteeraakin runon kieltä, joka tekee tilaa Jumalan mysteerille ja muistuttaa teologisen kielen rajoista.⁵⁰⁵ Johnsenille

⁵⁰⁰ Gebara 2016.

⁵⁰¹ Pihkala 2016, 134–135.

⁵⁰² Kainulainen 2013, 72–78.

⁵⁰³ Johnsen 2009b, 110.

⁵⁰⁴ Moltmann 1985, 189. Ks. myös s. 68–69: ”Creation in the beginning started with nature and ended with the human being. The eschatological creation reverses this order: it starts with the liberation of the human being and ends with the redemption of nature. Its history is the mirror-image of the protological order of creation. Consequently the enslaved creation does not wait for the appearance of Christ in glory in the direct sense; it waits for the revelation of the liberty of the children of God in Christ’s appearance. Creation is to be redeemed through human liberty.”

⁵⁰⁵ Ks. Kainulainen 2008, 429.

Jumalan valtakunta, parantunut Elämän kehä, on todellisuutta, jonka voi kokea jo nyt mystisellä tavalla Kristuksessa. Hän yhtyy Lutherin korostuksiin Kristuksen ubikviteetista eli kaikkialla läsnäolosta: Kristus toimii Jumalan ja luomakunnan yhdyssiteenä. Hän toistaa Lutherin ajatusta:

Kristus - - täyttää kaiken - - Kristus ympäröi meitä ja on meissä joka paikassa - - hän on läsnä jokaisessa luodussa, ja voin löytää hänet kivessä, tulella, vedessä tai vaikka köydessä, sillä hän todellakin on siinä.⁵⁰⁶

Johnsen päättää ekoteologiaa käsittelevät artikkelinsa pohjoissaamelaiseen joikuun, joka tallennettiin Suomen puolen saamelaisalueella 1820-luvulla⁵⁰⁷. Hän siteeraa joiun *Suola ja noaidi* (suom. Varas ja noaidi) tekstikatkelmää lisäten viimeiseksi jakeeksi oman *luonnonteologisen* asenteensa:

Katsele kasveja ja pidä huolta.

Huomaa merkit puissa.

Katsele ruohoa eri tavalla.

Kuuntele luonnon ääntä!⁵⁰⁸

6 Yhteenveto

6.1 Johtopäätökset

Tämän tutkielman tavoitteena oli tarkastella ja analysoida Tore Johnsenin kokonaisteologisen ratkaisun teemoja ja yksittäisiä ilmentymiä eli paradigmaattisia rakenteita. Lähteinä olen käyttänyt hänen kirjallisia töitään, joista merkittävimpänä yksittäisenä lähteenä olen käyttänyt vuonna 2007 julkaistua teosta *Jordens Barn, Solens barn, Vindens barn: Kristen tro i et samisk landskap*. Tämän lisäksi olen analysoinut hänen kahdeksan kirkollista tai tieteellistä artikkeliaan, kaksi puheenvuoroa sekä yhden opinnäytetyön. Tutkielman varsinainen teologinen työ on toteutettu systemaattisen analyysin metodilla, jota olen täydentänyt uskontotieteen näkökulmalla. Olen myös käyttänyt historiallista deskriptiota taustan valaisemiseksi. Syy näkökulmien yhdistämiselle nousee Johnsenin omasta tavasta tehdä teologiaa: systemaattisteologinen aines on kietoutunut yhteen käytännöllisen teologian, kirkkohistorian sekä etnografian kanssa tavalla, joka punoutuu osaksi hänen omaa henkilöhistoriaansa.

⁵⁰⁶ Johnsen 2009b, 111. Ks. Pihkala 2014, 252.

⁵⁰⁷ Johnsen 2009b, 103.

⁵⁰⁸ Johnsen 2009b, 113; Johnsen 2012, 203–205.

Ennen päälukuja olen historiallisesti taustoittanut saamelaisten lähetysthistoriaa sekä kirkollisia oloja. Olen tunnistanut Johnsenin ajattelussa kolme keskeistä aihetta, joita ovat: vuoropuhelu saamelaisen etnisen uskon kanssa (luku 3), sovinto (luku 4) sekä ekoteologia (luku 5). Tutkimustehtäväni oli jaettavissa kolmeen alakysymykseen:

1. Minkälainen kosmisen kristologian malli Johnsenin ajattelussa hahmottuu?
2. Minkälainen on Johnsenin uskontoteologinen suhde kristinuskon ja saamelaisen etnisen uskon välillä?
3. Minkälainen on Johnsenin kristillinen ihmis- ja jumalakäsitys?

Tässä luvussa muotoilen vastaukset esittämiini kysymyksiin aloittaen kysymyksestä 2.

Johnsenille Raamatun ja opin (Apostolinen uskontunnustus) Kristus-todistus on ylikontekstuaalinen, universaali uskontotuus ainoana pelastustienä. Jokaisen ihmisryhmän perinteistä löytyvät merkit, jotka osoittavat kohti Kristusta. Tällaiset merkit Johnsen tulkitsee saamelaisessa kontekstissa löytyvän sammuneesta saamelaisesta etnisestä uskosta ja sen symboleista, joista etenkin Sarakka saa keskeisen rinnastuksen Kristukseen. Johnsen rekonstruoi sellaisia etnisiä yhteyksiä, etnisen identiteetin merkkejä, jotka tukahdutettiin saamelaisten kristillistämisprosessissa. Johnsen pyrkii elvyttämään saamelaisen etnisen uskon symbolien edustamia arvoja. Olen analyysissäni tarkastellut syitä etnisen uskon symbolien käytölle, ja olen päättänyt seuraaviin johtopäätöksiin:

- 1) Johnsen pyrkii etnisen uskon dedemonisoinnin avulla osoittamaan, että saamelaisten kulttuurihistoria on arvokas ja merkityksellinen.
- 2) Valitut symbolit (Sarakka, noaidi, Tuulenumala) ovat ajalta ennen kolonisointia, ja ne toimivat Johnsenilla kolonisaation vastavoimina.
- 3) Symbolien käytöllä korostetaan saamelaisuuden eroa suhteessa muihin ryhmiin, ja vahvistetaan identiteettiä teologian lähtökohtana.
- 4) Saamelaisten etninen usko nähdään seimenä, porttina Kristukselle.

Etninen usko ei omaa pelastavaa voimaa, vaan toimii evankeliumin vastaanottamisessa. Johnsenin uskontoteologinen ratkaisu edustaa täyttymysteologiaa (heikko inklusivismi), jossa Kristus täyttää saamelaisten esikristillisen uskon. Etnistä uskoa tai kansankulttuuria ei kuitenkaan kokonaan hylätä, vaan monet niiden elementit voivat Johnsenin mukaan elää rinnakkain tai integroituneina kristinuskotulkintaan, koska nämä elementit syventävät kristillistä uskoa. Hänen uskontoteologista suhtautumistansa etniseen uskoon olen tästä syystä kutsunut spirituaaliseksi.

Johnsenin kristologista mallia olen nimittänyt kosmiseksi kristologiaksi, jossa Kristus ymmärretään ei vain ihmisen, vaan koko luomakunnan lunastajaksi. Olen jakanut Johnsenin

kosmisen kristologian kahteen vaiheeseen, joiden vedenjakajana toimii vuosi 2007. Tätä varhaisemmassa mallissa poetiikan rekonstruktiiivisena aineksena toimivat saamelainen etninen usko, maailmankuva ja perinteet, joiden sammuneiden symbolien käytöstä Johnsen luopuu kokonaan vuoden 2007 jälkeisissä kirjoituksissaan. Perusrakenteiltaan ”varhainen” ja ”myöhempi” malli ovat kuitenkin samanlaisia. Tätä kosmisen kristologian mallia voidaan kutsua Elämän kehän teologiaksi, jossa Elämän kehä -filosofia toimii Johnsenin teologian strukturoivana periaatteena, käsitteenä, jonka valossa muut systemaattisteologiset ideat ja käsitteet tulevat ymmärretyiksi. Johnsenin kontekstuaalisen teologian metodologiaa voisi kuvailla synteettiseksi, sillä hän ammentaa omaan ajatteluunsa aineksia monesta kulttuurisuunnasta: Yhdysvaltojen alkuperäiskansan hengellisyydestä nouseva Elämän kehä -ajatus toimii tästä hyvänä esimerkkinä. Tämä herättää kahtalaisen kysymyksen: voidaanko olettaa Johnsenin synteettisen teologian löytävän partikulaarisessa kontekstissa yleisön, joka ymmärtää Johnsenin teologian merkityksiä, ja kuinka ajallisesti ja maantieteellisesti kaukaa näitä teologian rekonstruktion elementtejä voidaan hakea? Olen osoittanut, että tietty osa hänen poetiikastansa menee kontekstualisaation ohi.

Elämän kehä symboloi Johnsenille kosmista luomakuntaa, jonka sydämessä kolmiyhteinen Elämän Jumala vaikuttaa. Ihmisen synnin vuoksi kehä on rikkoutunut, ja vain Kristus voi palauttaa kehän ennalleen. Johnsenilla synti, Kristus ja ihminen saavat kosmiset mittasuhteet, ja näin hän haastaa sellaisen teo-antroposentrisen jumalasuhteen, joka keskittyy vain ihmisen ja Jumalan väliseen suhteeseen. Hän ehdottaa teologian lähtökohdaksi Elämän kehän teologiaa, jossa pelastus koskee myös luomakuntaa, ja näin ikään kuin kannattaa laajennusta kristologiaan. Hän ajattelee tämän kosmisen laajennuksen perustuvan Raamattuun ja sen kosmiseen sovintoon ja kristologiaan eniten puhututtaviin raamatunkohtiin: Room. 8:19–22, Kol. 1:15–16 sekä Ef. 4:10. Kosminen ulottuvuus hänen ajattelussaan korostuu myös johannekselaisen teologian metaforilla sekä logos-kristologialla siitäkin huolimatta, että Johnsen painottaa maanpäällisen Kristuksen ihmisyyttä sillä seurauksella, että olemuksellisesti ensimmäinen ja toinen Adam sekoittuvat Sanan tullessa lihaksi.

Keskeisen roolin Johnsenin ihmiskäsityksessä saa toinen luomiskertomus, jolla Johnsen pyrkii tasapainottamaan *imago Dei*:tä *imago Terrae*:lla: ihminen on samanaikaisesti sekä ikuinen että luotu olento. *Adam adama* – maaihminen – on Jumalan siunaus, jonka identiteettiä maa muovaa. Ihminen on syntisyytensä vuoksi epäharmonian aiheuttaja, mutta myös avain luomakunnan ennalleen palauttamisessa, mutta ei sen lunastamisessa. Ihmisen eskatologinen rooli muodostuu Johnsenin mallissa keskeiseksi, mutta tämä käänteislogiikka jää tarkentamatta. Jumalan siunauksena oleminen on muistua pyhä yhteenkuuluvuus

luomakunnan kanssa, muistaa kuunnella luonnon ääntä, mikä tarkoittaa kunnioittavaa asennetta elävää ympäristöä kohtaan. Jumala on jättänyt luomistyöstään merkkejä luomakuntaan, ja ihminen voi ”lohensydämensä” avulla tunnistaa Elämän Jumalan kutsun omaan yhteyteensä. Jumala on jokaiseen ihmiseen kylvänyt pyhyiden siemenen muistoksi jumalallisesta alkuperästä, ja tämän Jumalan luokse ihminen kaipaa takaisin. Jumala tunnistetaan parhaiten Hengen levossa ja hiljaisuudessa: kolmiyhteinen Jumala on kaikkialla. Johnsenin luonnonmystiikka ja näkemys Kristuksen kytkeytymisestä kaikkeen edustaa viisausteologista perinnettä.

Maaihminen ja Jumalan sukupuoli ei ole Johnsenille merkitystä, vaan sillä, minkälainen tuo keskinäinen suhde näiden välillä on. Taivaalliseen vanhempaan verrattava Elämän Jumala tunnetaan elämän henkäyksen antajana ja rakkauden lähteenä. Vaikka Jumalan suhde ihmiseen on huolehtiva ja intiimi, se ei ole vastavuoroinen: maaihminen ei voi vaikuttaa Jumalaan mitenkään, vaan ihmisen tarkoitukseksi jää kokonaisvaltainen Hengen voimalle antautuminen. Elämän Jumala on Elämän kehän ytimessä, kehän kaikissa kerrostumissa sekä kehän ulkopuolella. Johnsen itse kutsuu jumalakuvaansa panenteistiseksi, jolla hän tarkoittaa kolmiyhteisen Jumalan kytkeytymistä kaikkeen maailmassa, ja näin sitä voi kutsua mystiseksi teismiksi, joka ammentaa aineksia kristinuskon omasta kirkollisesta ja raamatullisesta perinteestä.

Johnsenin kontekstuaalinen ajattelu on monitasoista. Uskontotieteen näkökulman ja historiallisen deskription yhdistäminen systemaattiseen analyysiin on osoittautunut hedelmälliseksi työvälineeksi Johnsenin teologian eri ulottuvuuksien analysoinnissa. Johnsenin kiehtova, kontekstitietoinen ajattelu sisältää niin poetiikan, praksiksen kuin teoriantakin. Poetiikalla tarkoitan Johnsenin rikasta metaforista, lyyristä ja esteettistä työskentelyä, mikä kuvastaa hänen teologianharjoittamisen tapaa. Johnsen ei ole dogmaattisesti suuntautunut teologi, mikä tarkoittaa, ettei käytettyjä ilmauksia aina selitetä ja että moni systemaattisteologinen kysymys jää vailla vastausta. Omakohtaisten kokemustensa vuoksi ja hänen yleisöään ajatellen Johnsen on keskittynyt alistavien sosiaalisten suhteiden paljastamiseen niin historiassa kuin nykykontekstissa, mistä esimerkkinä on hänen dekonstruktionsa maahisperinteen diskurssista. Johnsen välttää sisäistä kritiikkiä, ja viittaukset saamelaisiin ja muihin alkuperäiskansoihin saavat essentialisoivan sävyn. Analyysi norjalaistamispolitiikan vaikutuksista saamelaisyhteisöihin voidaan tulkita yhteiskunnalliseksi teoriaksi, joka on Johnsenilla johtanut kirkolliseen uudistustoimintaan, praksikseen. Johnsenin käsitys tunnustamisesta sisältää niin historiallisen, poliittisen kuin sovinnonteologisen aspektin: tunnustus-käsite Johnsenilla sisältää sekä recognition- että confession-käsitteiden

merkitykset. Johnsenin omaperäinen, moniääninen saamelaisteologia tulee paremmin ymmärretyksi juuri teorian ja käytännön valossa.

Tutkielmani ei ole tyhjentävä kuvaus ja analyysi Johnsenin ajattelusta, vaan se on syntynyt hermeneuttisista reaktioistani tutkimuslähteisiin. Johnsen toimii tässä ajassa teologisena pelinrakentajana, jonka pyrkimyksenä on herättää keskustelua evankeliumin ja saamelaisen identiteetin suhteesta. Vaikka hänen ajattelussaan on yhtymäkohtia alkuperäiskansojen teologioihin, ekofeminismiin ja radikaaliin ekoteologiaan, voi hänen saamelaista luonnonteologiaansa kuvailla lajissaan ainutlaatuiseksi.

6.2 Lopuksi

Maa Äiti itkee, kun hänen lapsensa eivät häntä enää tunne. Äiti itkee, kun hänen lapsensa on viety pois kotoa kauaksi asuntolaan. Tore Johnsen itkee, kun hänen isänsä kotikylässä kitkettiin saamen kieltä ja identiteettiä, ja minä itken hänen kanssaan. Johnsenin kyynelehtiminen puhuessaan sovinnosta koskettaa sellaista, johon sattuu. Tuona hetkenä olen muutakin kuin akateeminen redaktori, joka järjestee ilmiökokonaisuuksia. Tuona hetkenä aikaisemmin ”kiinnostava” teema muuttuu yllättäen henkilökohtaiseksi. Tuona hetkenä tajuan, että Johnsen puhuu minulle, olen hänen kohdeyleisöänsä. Voinko siis olla ottamatta kantaa ”historiallisen praksiksen kriittiseen arviointiin”? Verrattaessa Suomen evankelis-luterilaisen kirkon sovintoprosessia Norjan ja Ruotsin tilanteisiin⁵⁰⁹, johtopäätös on karu: kirkon virallista anteeksipyyntöä Suomen saamelaiset eivät ole saaneet, eikä kirkollista dokumenttia kirkon ja saamelaisten suhteista ole aloitettu.

Vuonna 2017 on vietetty reformaation merkkijuhlaa, kun on tullut kuluneeksi 500 vuotta Martin Lutherin teesien julkaisemisesta. Reformaation liikehdintää ja Lutherin teologiaa on tarkasteltu lukemattomista perspektiiveistä aina saksalaisesta kansanmusiikista Lutherin psykoanalyysiin saakka. Missään ei ole esitetty kriittistä kysymystä: mitä reformaatio itse asiassa tarkoitti vähemmistöjen kannalta? Koska Johnsen tuo tätä kristinuskon lähetysproblematiikka esille saamelaisesta näkökulmasta, olen luvussa 2 tuonut esille, että saamelaisten kristillistäminen toden teolla alkoi reformaation myötä. Voidaan sanoa, että reformaatio tarkoitti saamelaisten kannalta hyvin tuhoisia muutoksia etniseen praksikseen ja maailmankuvaan. Reformaation muutosvoimaa saamelaisuudessa ei ole kyetty

⁵⁰⁹ Vuonna 2016 Ruotsin evankelis-luterilainen kirkko julkaisi *Vitboken* -artikkelikokoelman, jossa tarkastellaan Ruotsin kirkon koloniaalista lähetyst historiaa saamelaisia kohtaan. 1200-sivuisen antologian tarkoituksena on toimia lähtökohtana keskustelulle siitä, mitä historiassa on tapahtunut. Yhdessä osassa käsitellään myös sovintoa. Ks. Svenska kyrkan.

identifioimaan ja siksi tuomaan esille, edes reformaation ”juhluvuonna”. Se on herättänyt saamelaisuudelle niin klassisen, eksistentiaalisen kysymyksen: eikö meitä ole edes olemassa?

Väitän, että syy saamelaisperspektiivin puuttumiselle ei ole historian tietoinen kaunisteleminen, vaan puute sellaisista henkilöistä, joilla olisi kompetenssia saamelaisnäkökulman peräänkuuluttamiselle. Johnsenilla sitä on, ja hän edustaakin harvinaista (akateemista) teologia, jolla on syvät kytkökset kirkolliseen elämään paikallisesti, kansallisesti sekä kansainvälisesti. Hän on luontevasti niin tieteellisillä foorumeilla kuin Sisä-Ruijan poroerotusaidalla, jossa poroja nyljetään ja jossa poron otsaluuhun tehdään ristinmerkki. Poroerotusaitojen laidalla hänelle uskoudutaan hengellisistä kokemuksista, joita ei ole avattu muille tutkijoille eikä kirkon edustajille. Tämä oivallus saa minut vakuuttuneeksi: mikäli saamelaiset itse eivät tee *saamelaisteologiaa*, eivät sitä ketkään muutkaan tee.

Apuneuvot, lähteet ja kirjallisuus

Apuneuvot

Neahttadigisátnegirji. <http://sanit.oahpa.no/fin/sme/>.

Suomi-norja-suomi taskusanakirja. 7. painos. Helsinki: WSOY.

Lähteet

- 2005 Sámi luondduteologijja – Samisk naturteologi. På grunnlag av nålevende tradisjonsstoff og nedtegnede myter. Stensilserie D nr. 4. Tromsø: Universitetet i Tromsø.
- 2006 Hvordan kan samisk dåpsopplæring forankres i den samiske historien? – Barn – urfolk – distrikt. Internasjonale og nordnorske perspektiver på trosopplæring. Toim. Roald Kristiansen & Bernd Krupka. Praktisk kirkeliv årbok 2006. 47–56. <https://uit.no/Content/310104/Årbok%202006%20PDF%20fil%20Barn%20urfolk%20distrikt.pdf>. Viitattu 17.10.2017.
- 2007 Jordens barn, Solens barn, Vindens barn. Kristen tro i et samisk landskap. Oslo: Verbum Forlag.
- 2007b Teologi fra Livets Sirkel. Økoteologiske refleksjoner med utgangspunkt i samisk joikepoesi og indiansk filosofi.– Økoteologi. Kontekstuelle perspektiver på miljø og teologi. Toim. Mæland & Tomren. Trondheim: Tapir akademisk forlag. 211–227.
- 2009 Fertet go mii välljet oskku ja kultuvrra gaskkas? Sámi kontekstuella teologijja birra. Luento seminaarissa. – Saamelaiset kirkkopäivät.

- 2009b Listen to the Voice of Nature. Indigenous Perspectives. – God, Creation and Climate Change. Spiritual and Ethical Perspectives. Studies 2/2009. Toim. Karen L. Bloomquist. Geneva: The Lutheran World Federation. 101–113.
- 2011 Eatnama mánát, Beaivváža mánát, Biekka mánát. Kristtalaš osku sámii kultuvrras. Pohjoissaameksi käänännyt: Marit Kirsten Guttorm. Kárášjohka: Davvi Girji.
- 2012 Klimaendringer og behovet for et økologisk teologisk paradigme sett i et urfolksperspektiv. – Tro til handling. Toim. A. Sommerfeldt. Oslo: Verbum. 193–206.
- 2013 Menneskers arbeid eller Guds gave? En teologisk drøfting av forsoning med henblikk på forsoningsprosesser i Sápmi. – Erkjenne fortid – forme framtid. Innspill til kirkelig forsoningsarbeid i Sápmi. Toim. T. Johnsen & L. Skum. Stamsund: Kirkelig utdanningssenter i nord, Samisk kirkeråd, Orkana. 13–31.
- 2014 Urfolk og folkekirke – et samisk perspektiv på folkekirkedebatten. – Vor kristne og humanistiske arv. Betrakninger ved 200-årsjubileet for Grunnloven. Trondheim: Nidaros Domkirkes Restaureringsarbeiders forlag. 239–255.
- 2015 Folkekirke for hvilket folk? Et samisk perspektiv på folkekirkedebatten. – Folkekirke nå. Toim. S. Dietrich, H. Elstad, B. Fagerli & V. Haanes. Oslo: Verbum. 72–81.
- 2016 Dialogteologi i et samisk perspektiv. – Dialogteologi på norsk. Toim. B. Fagerli, A. H. Grung, S. T. Kloster & L. M. Onsrud. Oslo: Verbum. 102–119.
- 2016b Koloniseren, vuostálastin ja soabadallan gehččon Troandimis. Luento konferenssissa. – Reconciliation Processes and Indigenous Peoples 20.–21.06.2016.
- 2016c Koloniseren, vuostálastin ja soabadallan gehččon Troandimis. Luento konferenssissa. – Reconciliation Processes and Indigenous Peoples 20.–21.06.2016. <https://vimeo.com/180272063>. Viitattu 17.10.2017.

Kirjallisuus

Aaltonen, Heli

- 2015 Elämän teologiaa ja valtataistelua. – Teema 2015/3. <https://www.teologia.fi/artikkelit/1260-elaemaen-teologiaa-ja-valtataistelua>. Viitattu 17.10.2017.

Ahonen, Tiina

- 2004 Johdanto: Kontekstuaalinen teologia. – Teologian ilmansuuntia. Toim. Tiina Ahonen & Jyri Komulainen. Helsinki: Gaudeamus. 11–20.
- 2004b Aika on purkaa ja aika rakentaa: Kristinuskon tilannesidonnaiset tulkinnat Etelä-Afrikassa. – Teologian ilmansuuntia. Toim. Tiina Ahonen & Jyri Komulainen. Helsinki: Gaudeamus. 146–180.

Altmann, Walter

- Liberation Theology. Latin America, Africa, and Asia. – Religion Past and Present.

- Bergmann, Sigurd
2003 God in Context. A Survey of Contextual Theology. Aldershot: Ashgate cop.
- Bevans, Stephen B.
1992 Models of Contextual Theology. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Bosch, David J.
1991 Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission. American Society of Missiology Series 16. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Bouma-Prediger, Steven
2012 Joseph Sittler (1904–1987) – The Cosmic Christ. – North Atlantic Lutheran Theologies. – Creation and Salvation. Vol. 2: A Companion on Recent Theological Movements. Studies in Religion and the Environment, Vol. 6. Toim. Ernst M. Conradie. Berlin, Zürich: LIT-Verlag. 96–101.
- Carroll, R. & Daniel, M.
– Liberation Theology. Latin America: Fundamental Commitments. – Oxford Biblical Studies Online.
- Chavez Quispe, Maria
2010 Guest Editorial. – The Ecumenical Review. 12/2010. Vol. 62, nro 4. 333–339.
- 2012 Land as Mother: An Indigenous-Theology Perspective. – Latin American Theologies. – Creation and Salvation. Vol. 2: A Companion on Recent Theological Movements. Studies in Religion and the Environment, Vol. 6. Toim. Ernst M. Conradie. Berlin, Zürich: LIT-Verlag. 305–309.
- Cobb, John B. Jr. & Griffin, David Ray
1977 Process Theology. An Introductory Exposition. Belfast: Christian Journals Limited.
- Collet, Giancarlo
– Contextual Theology. – I Systematic Theology. Religion Past and Present.
- Den norske kirke
2011 Sámi girkoeallima strategalaš plána. Oslo: Kirkkohallitus.
https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/planer-visjonsdokument-og-strategier/strategiplan_samisk_kirkeliv2011_nordsam_web.pdf. Viitattu 17.10.2017.
- 2017 Samisk kirkeråd ønsker sannhetskommisjon. <https://kirken.no/nb-NO/om-kirken/aktuelt/samisk-kirkerad-onsker-sannhetskommisjon/>. Viitattu 17.10.2017.
- Fox, Matthew
1983 Original Blessing. New Mexico: Bear & Company.
- Franciscus, paavi

- 2015 Laudato Si'. On care for our common home. Kiertokirje.
http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_en.pdf. Viitattu 17.10.2017.
- Fung, Jojo M.
 2013 A Postcolonial-mission-territorial Hermeneutics for a Liberation Shamanic Pneumatology. – *Voices* 2013/2–3. 97–121.
- Gebara, Ivone
 2016 A Reform That Includes Eco-Justice. – *Dialog*. 6/2016. Vol. 55, nro 2. 117–121.
- Gutiérrez, Gustavo
 2001 A Theology of liberation. London: SCM Press.
- Hall, Stuart
 1992 The West and the Rest. Discourse and power. – *The Indigenous Experience. Global Perspectives*. Toim. Chris Andersen & Roger C. A. Maaka. Toronto: Canadian Scholars' Press. 185–227.
- Havea, Jione
 2012 The Cons of Contextuality... Kontextuality. – *Contextual Theology for the Twenty-First Century*. Toim. Stephen B. Bevans & Katalina Tahaafe-Williams. Cambridge, U.K.: James Clarke. 38–52.
- Haverinen, Soili
 2014 Feministinen teologia. – *Modernin teologian suuntauksia*. Toim. Olli-Pekka Vainio & Lauri Kempainen. Helsinki: Kirjapaja. 212–232.
- Heikkilä, Tuomas & Järvinen, Antero
 2011 Saamelaisalueen luonto ja sen muutokset. – *Saamentutkimus tänään*. Toim. Petri Halinen, Risto Pulkkinen & Irja Seurujärvi-Kari. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 56–76.
- Heimola, Minna
 2016 Raamattu ja rasismi. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura.
- Heinonen, Ilmari
 2001 Systemaattinen analyysi. – *Teologinen Aikakauskirja*. 1/2001. 66–72.
- Helander, Elina
 2000 Saamelainen maailmankuva ja luontosuhde. – *Beaivvi mánát. Saamelaisten juuret ja nykyaika*. Toim. Ilpo Saastamoinen ja Irja Seurujärvi-Kari. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 171–182.
- Hietamäki, Minna
 2015 Hyväksyvä tunnustaminen ekumenian metodina ja teologisena kysymyksenä. – *Uskonto ja identiteettipolitiikka*. Toim. Elina Hellqvist, Minna Hietamäki & Panu Pihkala. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura. 103–120.
- Hætta, Lars

- 1993 Edellinen hengellinen liikehdintä ja huutajat Koutokeinon pitäjässä. – Usko ja elämä. Koutokeinon saamelaisten hengellisestä elämästä, Lars Levi Laestadiuksen heräyksestä ja lestadiolaisuuden alkuvaiheista ennen vuotta 1852. Toim. Pekka Sammallahhti. Utsjoki: Girjegiisá Oy.
- Jernsletten, Johan & Solbakk, Aage
1987 Ođđaáiggit Sámis. Birasoahppu. Sámi oahpahusráđđi: Jár'galæd'dji Á/S.
- Jernsletten, Jorunn
2010 Resources for Indigenous Theology from a Sami Perspective. – The Ecumenical Review. 12/2010. Vol. 62, nro 4. 379–389.
- Jolkkonen, Jari
2007 Systemaattinen analyysi tutkimusmetodina. Metodiopas. Joensuu: Joensuun yliopistopaino.
- Jukko, Risto
2015 Sovinto ja kristittyjen erimielisyydet: teologisia ja käytännöllisiä näkökohtia kirkon moniäänisyyteen. – Uskonto ja identiteettipolitiikka. Toim. Elina Hellqvist, Minna Hietamäki & Panu Pihkala. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura. 191–204.
- Juutinen, Markus
2013 Enemmistöstä näkymättömäksi vähemmistöksi. Kaupunkisaamelaisuuden synty. – Saamelaiset Suomessa. Näkökulmia ja ääniä tämän päivän saamelaisuuteen. Toim. Helga Siljander. Helsinki: Sukukansojen ystävät.
- Järvinen, Minna Riikka
1999 Maaailma äänessä. Tutkimus pohjoissaamelaisesta joikuperinteestä. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Jønsson, Lina S.
2016 Ledes inn på nye veier. – Daerpies Dierie. 3/2016. 8–9.
- Kainulainen, Pauliina
2004 Arkiteologiaa ja ekologista mystiikkaa: Feministisiä uskontulkintoja Latinalaisesta Amerikasta. – Teologian ilmansuuntia. Toim. Tiina Ahonen & Jyri Komulainen. Helsinki: Gaudeamus. 216–239.
- 2005 Maan viisaus. Ivone Gebaran ekofeministinen käsitys tietämisestä ja teologiasta. Joensuun yliopiston teologisia julkaisuja. Joensuun yliopisto. Diss. Joensuu: Joensuun yliopistopaino.
- 2006 Ekologista mystiikkaa? Ivone Gebaran integroiva tiedonkäsitys. – Teologinen Aikakauskirja. 1/2006. 24–29.
- 2008 Panenteistinen jumalakäsitys ekoteologisena löytönä. Teologinen Aikakauskirja 5/2008. 425–435.
- 2013 Metsän teologia. Helsinki: Kirjapaja.

KEKO

- Ylisukupolvisuus. – Kestävän kehityksen kasvatuksen ontologia.
<https://finto.fi/keko/fi/page/p166>. Viitattu 17.10.2017.

Kettunen, Paavo

- 2013 Auttava kohtaaminen I. Sielunhoidon perusteet ja teologia. Helsinki: Kirjapaja.

Kirkkojen maailmanneuvosto

- 2015 Indigenous Peoples' Programme Reference Group meeting in December 2015.
<http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/umer/mission-from-the-margins/indigenous-peoples/indigenous-peoples2019-programme-reference-group-meeting-december-2015>. Viitattu 17.10.2017.

Kojonen, Rope

- 2014 Luonnollinen teologia. – Modernin teologian suuntauksia. Toim. Olli-Pekka Vainio & Lauri Kemppainen. Helsinki: Kirjapaja. 60–83.

Komulainen, Jyri

- 2002 Mitä on uskontoteologia? Teologinen Aikakauskirja 2/2002. 129–141.
- 2014 Uskontoteologia. – Modernin teologian suuntauksia. Toim. Olli-Pekka Vainio & Lauri Kemppainen. Helsinki: Kirjapaja. 158–180.

Korhonen, Ari

- 2016 Derrida, Jacques. Filosofia.fi. <http://filosofia.fi/node/6516>. Viitattu 17.10.2017.

Koskinen, Heikki J.

- 2015 Uskonnollisen identiteetin rationaalisesta tunnustamisesta. – Uskonto ja identiteettipolitiikka. Toim. Elina Hellqvist, Minna Hietamäki & Panu Pihkala. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura. 177–190.

Kotila, Heikki

- 2003 Spiritualiteetti – ajankohtainen näkökulma. – Spiritualiteetin käsikirja. Toim. S. Häyrynen, H. Kotila & O. Vatanen. Helsinki: Kirjapaja. 13–23.

Kraft, Siv Ellen, Fonneland, Trude & Lewis, James R.

- 2015 Nordic Neoshamanisms. New York: Palgrave Macmillan.

Kristiansen, Roald E.

- 2006 Litt om samisk spiritualitet – sett utenfra. – Barn – urfolk – distrikt. Internasjonale og nordnorske perspektiver på trosopplæring. Toim. Roald E. Kristiansen & Bernd Krupka. Praktisk kirkeliv årbok 2006. 39–46.
<https://uit.no/Content/310104/Årbok%202006%20PDF%20fil%20Barn%20urfolk%20distrikt.pdf>. Viitattu 17.10.2017.

Kuokkanen, Rauna

- 2009 Boaris dego eana. Eamiálbmogiid diehtu, filosofiijat ja dutkan. Karasjok: ČálliidLágádus.

- Kuula, Kari
2001 Paavali: Kristinuskon ensimmäinen teologi. Helsinki: Edita.
- Kärkkäinen, Veli-Matti
2014 Trinitaarinen teologia. – Modernin teologian suuntauksia. Toim. Olli-Pekka Vainio & Lauri Kemppainen. Helsinki: Kirjapaja. 84–108.
- Küster, Volker
– Contextual Theology. – II Missiology. Religion Past and Present.
- Latvus, Kari
2000 Kontekstuaalinen teologia ja katekismusräytäys. Teologinen Aikakauskirja 1/2000. 446–448.
- Lehtola, Veli-Pekka
1997 Saamelaiset: historia, yhteiskunta, taide. Inari: Kustannus-Puntsi.
2015 Saamelaiskiista. Sortaako Suomi alkuperäiskansaansa? Helsinki: Into.
- Léna, Marguerite
2017 Paths of Recognition. – The Ecumenical Review. 3/2017. Vol. 69, nro 1. 15–21.
- Linton, Ralph
1986 Nativistiset liikkeet. – Uskonto, kulttuuri ja yhteiskunta. Toim. Juha Pentikäinen. Helsinki: Gaudeamus. 193–208.
- Longkumer, Atola
2010 Not All Is Well in My Ancestors' Home. An Indigenous Theology of Internal Critique. – The Ecumenical Review. 12/2010. Vol. 62, nro 4. 399–410.
- Lossky, Vladimir
1978 Orthodox Theology. An introduction. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.
- Martikainen, Eeva
1980 Evankeliumin keskus. Hans Joachim Iwandin ekumeeninen metodi. Helsingin yliopisto. Diss. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.
- McGrath, Alister E.
2012 Kristillisen uskon perusteet. Suom. Satu Kantola. Helsinki: Kirjapaja.
- Mignolo, Walter D.
2007 Delinking. The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. – Cultural Studies 21(2–3). 449–514.
- Moltmann, Jürgen
1985 God in Creation. An ecological doctrine of creation. The Gifford lectures 1984–1985. Kään. Margaret Kohl. London: SCM Press.
2011 A Common Earth Religion: World Religions from an Ecological Perspective. – The Ecumenical Review. 3/2011. Vol. 63, nro 1. 16–24.

Määttänen, Pentti

1995 Filosofia: johdatus peruskysymyksiin. Helsinki: Gaudeamus.

Norris, Russell Bradner, Jr.

1996 Logos Christology as Cosmological Paradigm. – Pro Ecclesia. Spring/1996. Vol. 5, nro 2. 183–201.

NRK

2014 Den eneste sørsamiske presten slutter. <https://www.nrk.no/sapmi/eneste-sorsamiske-presten-slutter-1.11704558>. Viitattu 17.10.2017.

2014b Kongens ord betyr mye for samene. https://www.nrk.no/sapmi/_-kongens-ord-betyr-mye-for-samene-1.11966176. Viitattu 17.10.2017.

Näkkäläjärvi, Klemetti

2000 Porosaamelaisen luonnonympäristö. – Beaivvi mánát. Saamelaisten juuret ja nykyaika. Toim. Ilpo Saastamoinen ja Irja Seurujärvi-Kari. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 143–165.

Olsen, Torjer A.

2014 The Exclusive Nature. Sámi Christianity in the Age of Eco-Indigenism. – Journal of Religion in Europe vol. 7. 177– 202.

Oulun hiippakunta

– Saamelaistyö. <http://www.oulunhiippakunta.evl.fi/tyoalat/saamelaistyö/>. Viitattu 17.10.2017.

Outakoski, Nilla

1991 Lars Levi Laestadiuksen saarnojen maahiskuva verrattuna Kaaresuvannon nomadien maahiskäsityksiin. Scripta Historica. Helsingin yliopisto. Diss. Oulu: Oulun historiaseura.

Pentikäinen, Juha

1995 Saamelaiset: pohjoisen kansan mytologia. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

2005 Laestadius, Lars Levi. – The Saami: A Cultural Encyclopaedia. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 170–172.

2005b Laestadianism. – The Saami: A Cultural Encyclopaedia. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 167–170.

2014 Lars Levi Laestadiuksen vaiettu saamelaisuus. Teologinen Aikakauskirja 5–6/2014. 424–432.

Pihkala, Panu

2014 Ekoteologia. – Modernin teologian suuntauksia. Toim. Olli-Pekka Vainio & Lauri Kempainen. Helsinki: Kirjapaja. 233–260.

- 2014b Joseph Sittler and early ecotheology. Helsinki. Diss. Helsinki: University of Helsinki.
- 2016 The Pastoral Challenge of the Environmental Crisis. *Environmental Anxiety and Lutheran Eco-Reformation*. – *Dialog*. 6/2016. Vol. 55, nro 2. 131–140.
- Plumwood, Val
1993 *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge.
- Porsanger, Jelena
2004 An essay about indigenous methodology. – *Nordlit* 15, 105–120.
- Pulkkinen, Risto
2011 Saamelaisten etninen uskonto. – *Saamentutkimus tänään*. Toim. Petri Halinen, Risto Pulkkinen & Irja Seurujärvi-Kari. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- a Lähetyshistoria. – *Saamelaiskulttuurin ensyklopedia*.
<http://senc.hum.helsinki.fi/wiki/L%C3%A4hetushistoria>. Viitattu 17.10.2017.
- b Pietismi. Kristinusko ja kirkko. – *Saamelaiskulttuurin ensyklopedia*.
<http://senc.hum.helsinki.fi/wiki/Pietismi>. Viitattu 17.10.2017.
- c Evolutionismi. Tutkimus ja tutkimushistoria sekä tutkimuslaitokset ja museot. – *Saamelaiskulttuurin ensyklopedia*. <http://senc.hum.helsinki.fi/wiki/Evolutionismi>. Viitattu 17.10.2017.
- Päivänsalo, Ville
2014 Poliittinen teologia. – *Modernin teologian suuntauksia*. Toim. Olli-Pekka Vainio & Lauri Kemppainen. Helsinki: Kirjapaja. 181–211.
- Rauhan Tervehdys
2012 Piispa pyysi anteeksi saamelaisilta. *Rauhan Tervehdys* 5/2012.
<http://www.rauhantervehdys.fi/cgi-bin/linnea.pl?document=00010111>. Viitattu 17.10.2017.
- Reynolds, Jack
– Jacques Derrida 1930–2004. – 2. Deconstructive Strategy. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <http://www.iep.utm.edu/derrida/>. Viitattu 17.10.2017.
- Roto, Johanna
2011 Sápmi-alueen määritelmä. – *Alkuperäiskansatutkimus, alkuperäiskansaliike ja saamelaiset*. – *Saamentutkimus tänään*. Toim. Petri Halinen, Risto Pulkkinen & Irja Seurujärvi-Kari. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 10–55.
- Rowland, Christopher
2009 Liberation Theology. *The Oxford Handbook of Systematic Theology*. Toim. Kathryn Tanner, Iain R. Torrance & J. B. Webster. Oxford Handbooks Online.
- Rydving, Håkan

- 1995 The End of Drum-time. Religious Change among the Lule Saami 1670s–1740s. Acta universitatis Upsaliensis. Uppsala University. Diss. Uppsala: Uppsala University.

Saarikivi, Janne

- 2011 Saamelaiskielet – nykypäivää ja historiaa. – Saamentutkimus tänään. Toim. Petri Halinen, Risto Pulkkinen & Irja Seurujärvi-Kari. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 77–119.
- 2016 Saamenkielisten rajat ylittävä yhteistyö. – Kielivähemmistöt rajoilla. Saamen- ja karjalankielisten rajat ylittävä yhteistyö Alueellisia kieliä tai vähemmistökieliä koskevan eurooppalaisen peruskirjan näkökulmasta. Suomalaisuuden Liitto ry. 6–21.

Saarinen, Risto

- 2015 Identiteettipolitiikka, toisen tunnustaminen ja teologia. – Uskonto ja identiteettipolitiikka. Toim. Elina Hellqvist, Minna Hietamäki & Panu Pihkala. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura. 9–33.

Said, Edward W.

- 2011 Orientalismi. Suom. Kati Pitkänen. Helsinki: Gaudeamus University Press.

Samiske kirkedager 2013

- Tietoa meistä. – Tosiseikat. <http://www.samiskekirkedager.no/fi/tietoa-meista/>. Viitattu 17.10.2017.

Sammallahti, Pekka

- 1993 Kääntäjän jälkisanat. – Usko ja elämä. Koutokeinon saamelaisten hengellisestä elämästä, Lars Levi Laestadiuksen heräyksestä ja lestadiolaisuuden alkuvaiheista ennen vuotta 1852. Utsjoki: Girjegiisä Oy.

Santmire, H. Paul

- 2003 So That He Might Fill All Things. Comprehending the Cosmic Love of Christ. – Dialog. Fall/2003. Vol. 42, nro 3. 257–278.

Schreiter, Robert J.

- 1994 Constructing Local Theologies. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- 2005 Reconciliation and healing as paradigm for mission. – International Review of Mission. Vol. 94, nro 372. 74–83.
- 2005b Reconciliation as a new paradigm of mission. – Periodic Papers. Winter 2005. USA: Catholic Mission Association. 1–4. <http://www.scribd.com/doc/33124819/Winter-2005-Periodic-Newsletter-Catholic-Mission-Association>. Viitattu 17.10.2017.

Seppänen, Arto

- 2009 Kommeantasáhkavuoru. Puheenvuoro seminaarissa. – Sámi girkobeavvit Anáris 11.–13.6.2009. Tekijän hallussa.

Sergejeva, Jelena

- 1997 Ihminen ja luonto koltta- ja kuolansaamelaisten maailmankuvassa. Uskontotieteen lisensiaatintyö. Helsingin yliopiston uskontotieteen laitos.

Seurujärvi-Kari, Irja

- 2011 Alkuperäiskansatutkimus, alkuperäiskansaliike ja saamelaiset. – Saamentutkimus tänään. Toim. Petri Halinen, Risto Pulkkinen & Irja Seurujärvi-Kari. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 10–55.

Seurujärvi-Kari, Irja, Halinen, Petri & Pulkkinen, Risto

- 2011 Esipuhe. – Saamentutkimus tänään. Toim. Petri Halinen, Risto Pulkkinen & Irja Seurujärvi-Kari. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Smedman, Rainer

- 2004 Wakhô Thôka. Valkoisten Jumala osaksi lakotojen perinteistä uskontoa. – Pohjois-Amerikan intiaaniuskonnot. Kirjoituksia perinteistä, muutoksesta ja jatkuvuudesta. Toim. Riku Hämäläinen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 153–203.

Sohlberg, Jussi

- 2015 Muuttuva uskonnollisuus – uudet identiteetit. – Uskonto ja identiteettipolitiikka. Toim. Elina Hellqvist, Minna Hietamäki & Panu Pihkala. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura. 205–216.

Sundström, Olle

- 2016 Reconstructing Religious Identity among the Sami of Scandinavia: Christian Sami Contextual Theology in the Twenty-first Century. – Migration and the Remaking of Ethnic/Micro-Regional Connectedness. Toim. Yamada Takako & Fujimoto Toko. Senri Ethnological Studies 93. 211–228.

Stinissen, Wilfrid

- 2015 Tosi ihminen. Kirja luomisesta ja pyhyydestä. Suom. Anja Ghiselli. Helsinki: Kirjapaja.

Svenska kyrkan

- Vitboken om relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna.
<https://www.svenskakyrkan.se/vitboken>. Viitattu 17.10.2017.

Sámediggi

- Saamelaiset Suomessa.
http://www.samediggi.fi/index.php?option=com_content&task=blogcategory&id=105&Itemid=167. Viitattu 17.10.2017.

Taylor, Charles

- 1994 The Politics of Recognition. – Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition. Toim. Amy Gutmann. Princeton: Princeton University Press. 25–73.

Tiisala, Tuomo

- 2014 Foucault, Michel. Filosofia.fi. <http://filosofia.fi/node/5351>. Viitattu 17.10.2017.

Tinker, George E.

- 2010 Towards an American Indian Indigenous Theology. – The Ecumenical Review. 12/2010. Vol. 62, nro 4. 340–351.

2011 Decolonizing the Language of Lutheran Theology: Confessions, Mission, Indians, and the Globalization of Hybridity. – *Dialog*. 6/2011. Vol. 50, nro 2. 193–205.

Toiviainen, Marjaana

2012 “Jumala oli jo täällä”. George E. Tinkerin jälkikoloniaalisen intiaaniteologian paradigmaattiset rakenteet. Dogmatiikan pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopiston teologinen tiedekunta.

Turi, Johan

1987 Mitalus sámiiid birra. Toim. Samuli Aikio. Johkamohkki: Sámi Girjjit.

Valkonen, Jarno & Valkonen, Sanna

2014 Contesting the Nature Relations of Sámi Culture. – *Acta Borealia*. 1/2014. Vol. 31. 25–40.

Vasko, Timo

2002 Uskontoteologian suuntaukset ja perinteinen luonnollinen teologia missiologian ongelmina. *Teologinen Aikakauskirja* 2/2002. 142–151.

Vuola, Elina

1991 Köyhien Jumala. Johdatus vapautuksen teologiaan. Helsinki: Gaudeamus.

Vähäkangas, Mika

2012 Lars Levi Laestadius (1800–1861) – A Hybrid of Enchantment and Disenchantment. – *Nordic Theologies. – Creation and Salvation*. Vol. 2: A Companion on Recent Theological Movements. *Studies in Religion and the Environment*, Vol. 6. Toim. Ernst M. Conradie. Berlin, Zürich: LIT-Verlag. 148–151.

Wikipedia Tore Johnsen

– Tore Johnsen (norjankielinen). https://no.wikipedia.org/wiki/Tore_Johnsen. Viitattu 17.10.2017.

Zachariassen, Ketil

2012 Samiske nasjonale strategar. Samepolitik og nasjonsbygging 1900–1940. Kárášjohka: ČálliidLágádus.